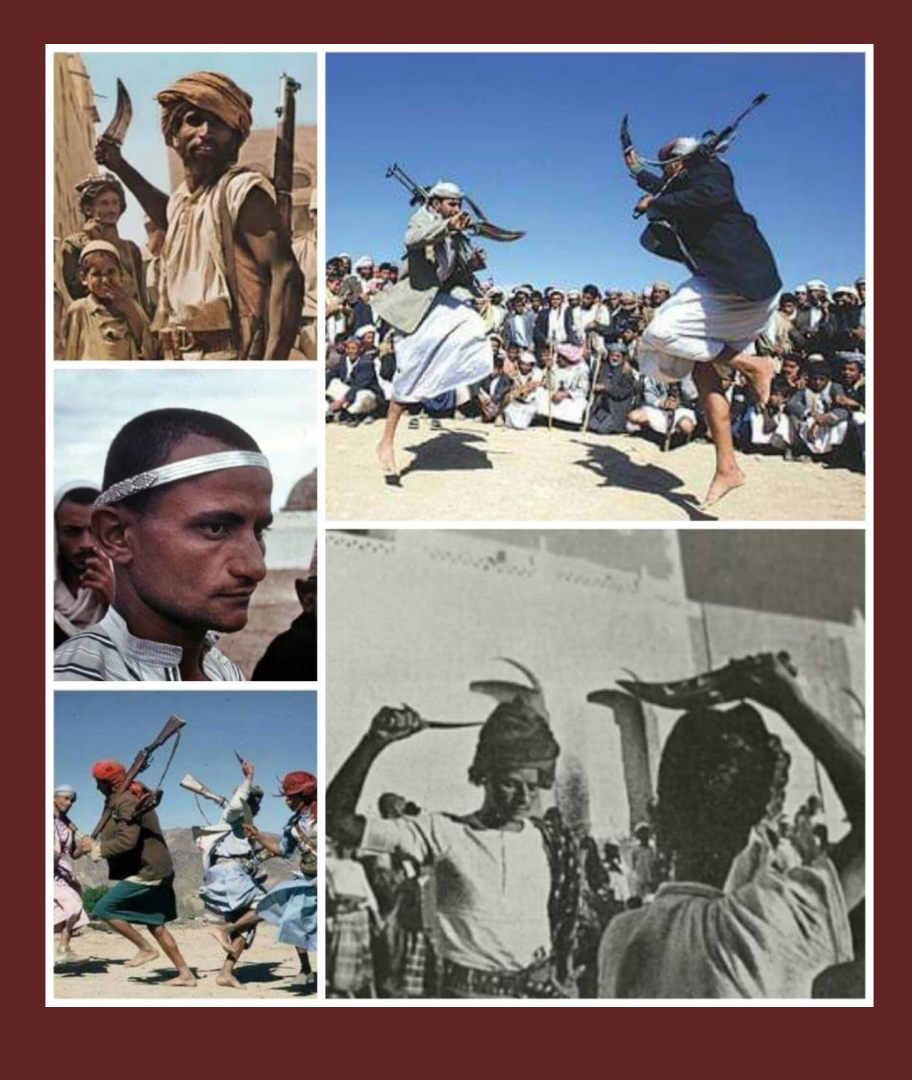
أحمد الجبلي

قامُوس العُرف القَبَلي في اليَمَن

الجزء الأول



قامُوس العُرف القَبَلي في اليَمَن

أحمد الجبلي

قاموس العُرف القَبَلي

في اليَمَن

الجزء الأول

عنوان الكتاب: قاموس العرف القبلي في اليمن
المؤلف: أحمد الجبلي
رقم الإيداع: ٧٩٩ ـ ٢٠١٨
الطبعة الثانية: ٢٠٢٢م
إخراج فني: عبدالله جبر عبدربه
مكان النشر: صنعاء

إيميل المؤلف: algebal@yahoo.com

الإهـــــداء

إلى روح الشهيد البطل عبدالجبار شاهر الأثوري (رحمه اللّه)
وشريكة حياتي آسيا شاهر الأثوري
وأولادنا هند وماجد وسارة
وهادي ويحيى

الفهـرس

مقدمة

من نافل القول إن اهتماماً متزايداً جري ويجري من قبل العديد من المهتمين بالشأن القبلي، من مشارب ولمآرب متنوعة.. أما ما يهمني هنا هو الهَمّ المعرفي، على وجه الدقة، بصرف النظر عما يمكن أن ينجم عنه، بالضرورة، من آثار مباشرة أو غير مباشرة.. وأسارع إلى القول بأن ما ساعد وشجع على هذا الإهتمام والمغامرة بالإقدام على هذا العمل والإسهام في إطفاء بعض ظمأ المكتبة اليمنية الى هذا الصنف من المعرفة، ومن ثم للفائدة العامة من جهة، ولإشباع رغبة ذاتية عزيزة كامنة في النفس من جهة أخرى، هو صدور العديد من المؤلفات اليمنية وغير اليمنية التي تناولت الشأن القبلي بصورة مباشرة. ومن أهم هذه الأعمال كانت دراسات أكاديمية يمنية: رسائل ماجستير وأطروحات دكتوراة، كما هو الحال مع فضل أبو غانم ورشاد العليمي ومُحَمَّد الظاهري وهمدان المنصوري وعبدالعزيز بن عقيل. كما أن بعض الدراسات الأكاديمية المعنية قدمت باللغات غير العربية، ولو أنها من المؤسف لم تترجم، على حد علمي إلى الآن، إلى اللغة العربية. ومن غير اليمنيين الذين تتوفر لدينا دراساتهم، نجد مجموعة من الباحثين، في طليعتهم الباحث البريطاني القدير آر. بي. سرجنت وبول دريش ونجوى عدرة، ومن الروس ميخائيل روديونوف. إلى جانب هذه الدراسات، نجد العديد من المؤلفات اليمنية المكتوبة من قبل بعض المهتمين بالعرف القبلي، من أهمهم: الشيخ مُحَمَّد علي صيّاد والشيخ علي بن علي الخوم الجماعي ومُحَمَّد السُدُمي وعلي بن علي الرويشان وسالم راشد الذيباني ومُحَمَّد عبدالقادر مُحَمَّد الصبان وعمر أحمد الجوهي وعبدالله الضباعي. كما استفدت كثيراً من بعض من اهتم بالشعر الشعبي في اليمن، ومن بعض المؤلفات في اللهجات الشعبية؛ من أهم أصحاب الشعر الشعبي: مُحَمَّد عبدالقادر بامطرف صالح بن احمد الحارثي ومُحَمَّد سالم الحداد ومُحَمَّد العقيلي، ومن أصحاب اللهجات الشعبية علي صالح الخلاقي. إلى ذلك، كان لبعض الكتب في التاريخ اليمني والتراجم وكذا بعض المؤلفات في الأدب الجغرافي، مثل كتاب "الشامل في تاريخ حضرموت ومخاليفها" لعلوي بن طاهر الحداد و"إدام القوت في معجم بلدان حضرموت" لعبيدالله بن عبدالرحمن السقاف نصيب في إعداد هذا القاموس. هذا، إضافة إلى المعلومات التي اكتسبتها في اللغة القبلية عبر العديد من الزيارات الميدانية التي قمت بها في سياق أبحاث متعددة أفادتني كثيراً في التعرف على العديد من المناطق في البلاد.

لا بد من لفت النظر إلى أن القاموس يشتمل على العديد من المعلومات والإستنتاجات والآراء التي قد يتفق القارئ معها وقد يختلف. والحقيقة أن عرض المعلومات والآراء المختلفة لا يعني تلقائياً أنني أتبنّاها كلها كاملة أو بعضها، بل أعرضها كما هي، وللقارئ حريته في القبول أو الرفض الكلي أو الجزئي. ومع ذلك، لا يمكن لي هنا أن لا أشير إلى أن هذه المعلومات من حيث مدى صحة ودقة أي معلومة منها، بحاجة إلى دراسات وأبحاث ميدانية. كما أود الإشارة إلى أن الإختلاف في المعلومات بشأن نفس الإصطلاح ربما هو عائد إلى خطأ في نقل المعلومة، وربما أيضاً ناجم عن الإختلاف في التعامل مع ذات الإصطلاح الواحد أو لبعض أوجهه، وذلك حسب المناطق القبلية التي يتعامل أفرادها مع الإصطلاح المعني؛ فتجد أن هذه المنطقة تتعامل مع نفس الإصطلاح بمعنى مختلف عن تلك المنطقة. أما بشأن الآراء

والإستنتاجات ووجهات النظر فهي ليست، ولو بعضها على الأقل، إلا فرضيات قد تصيب وقد تخطئ، وليست خلاصات راسية على دراسات معمقة يعتد بها حتى يجري تعميمها بهذه الصورة التخطيطية التي جرى عرضها بها.

لعله من المفيد لفت النظر إلى بعض الملاحظات التوضيحية، سواء المنهجية منها، أو تلك الناجمة عند قراءة القاموس والتي بحاجة إلى توضيح. وأهم تلك الملاحظات هي:

- يشتمل القاموس على العديد من الألفاظ والإصطلاحات التي لا تبدو أنها تمت بصلة مباشرة للعرف القبلي؛ من ذلك، بعض الإصطلاحات السارية في المدن والبلدات اليمنية التي، حسب اعتقادي، تمتح من علاقات قد تكون شديدة القرب للعصبية القبلية، وربما ذات قرابة ما بها.. ففي مادة "أب" نجد اللفظة "أبو"، وهو مصطلح حضرمي قديم ولا يزال مستخدماً إلى اليوم، ويطلق على زعيم القبيلة. وقد جاء ذكر هذه اللفظة في النقوش اليمنية القديمة في حضرموت بصيغة "أبْوَة". كما يطلق، وحتى اليوم، على الزعامة المتنفذة في الحلف القبلي المسمى محلياً "زِي" أو "طائلة". هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجد في المدن الحضرمية أن "اللبو" (في الحُوَف (حافات، حويف)، مفردها: حافة، أي حارة) في حضرموت، مرتبط بنظام الحوف، حيث لكل حافة قائد يسمى "اللبو" (أبو الحافة) متمتع بجملة من الصلاحيات في نطاق حافته، يعبَّر عنها في الجملة الشهيرة "أمره مطاع وحبله مشدود". و"اللبو" في الحافة شبيه بالشيخ القبلي، أو "المقدّم" كما يطلق عليه في حضرموت.
- إذا كنت قد أسلفت التطرق إلى التداخل بين الثقافتين: القبلية الريفية والبدوية، والمدينية، وتغطية القبلية للعديد من العلاقات المدينية، كما هو – على سبيل المثال– في اصطلاح "الأبو"، فإن هذا يسري أيضاً وبصورة أكثر سعة على التداخل المتعايش إيجاباً أو سلباً بين العلاقات القبلية وثقافتها العرفية ومصالحها، من جهة، وأي نظام لكيان سياسي بما فيه بالطبع "الإمامة"، ثقافة ومصالحاً، من جهة أخرى. فعلى الصعيد الإيجابي، ما نجده من تعامل مع بعض الأعراف مثل "النكف" و"السيار" وغيرهما. وهنا يجد القارئ كيف يتعامل الكيان السياسي مع العرف القبلي طالما وأن ذلك يصب في طاحونة مصالحه وأهدافه. وفي المقلب الآخر، على الصعيد السلبي، يصادف المرؤ عدم التعايش مع بعض القواعد العرفية التي تعتمدها الكيانات السياسية أو بعضها، مثل عقوبة "الحومار" أو كما يطلق عليها "الدردحة"، وهي التشهير بالسارق والزاني وكذا بالمعارضين السياسيين. وهذه لا تمارس في المناطق القبلية، وإنما هي مقصورة على المدن فقط حيث يسري حكم الكيانات السياسية. وقد وردت أهم هذه الإصطلاحات في القاموس لتسليط ضوء على هذا التنافر بين العرف القبلي وبين بعض الإجراءات والتدابير التي تعتمدها الكيانات السياسية التي وصمت العرف القبلي ببعض الأوصاف ك"الطاغوت"، في حين أنها هي أيضاً قد نأت بعيدا.. بعيداً.. في ممارستها العملية، عن حكم الشرع الإسلامي، كتلك الفتوى الـ .. ماذا أقول..؟ التي أصدرها "الإمام المنصور" مُحَّد حميد الدين (وهو والد "الإمام" يحي حميد الدين) بقتل كل من هو معارض له الذين كانوا متحصنين في أحد الحصون، بما فيهم النساء والأطفال، وذلك بإصدار فتوى بأن الكبار إلى النار والأطفال والنساء إلى الجنة (الأكوع ١٩٩٥م: ١٦٤٩/٣).

- إيراد معاني بعض الألفاظ التي لا تمت مباشرة للعلاقة القبلية، ولكنها ترد في العديد من نصوص لغة الحياة القبلية. مثال ذلك: لفظة "جول" بمعنى الهضبة المسطحة، أو الصحاري بين الوديان (أنظر "جول")؛ اللفظة "حدرا" بمعنى أسفل وادي حضرموت، و"علوا" بمعنى أعلى الوادي. وهاتان اللفظتان، وغيرهما، تترددان كثيراً في الشعر الشعبي القبلي المشرقي والحضرمي على وجه الخصوص.
- نجد العديد من المواد التي قد لا تبدو أن لها صلة بالعصبية التقليدية، كالملابس مثلاً؛ أما الحقيقة فإن الصلة وثيقة بينهما، من جهة، ولها أهميتها في الحياة التقليدية وفي التوثيق الإجتماعي – الأنثرويولوجي، من جهة أخرى. ويكفي أن نشير إلى عَصْبَة الرأس أو إلى شكل الجنبية وهلم جرا..
- عرض الشروح المتوفرة للإصطلاح من كل المناطق التي استطعت الحصول عليها، حتى وإن شاب ذلك بعض التكرار؛ لأن الغرض هو تقديم اللوحة العامة للإصطلاحات حتى لا يظل الأمر مجرد قول عام دون إثبات. هذا أولاً؛ وثانياً، على الرغم من التشابه الظاهر لأول وهلة، فإن التمعن في النصوص المتشابهة يقود، في العديد من الحالات، إلى اكتشاف بعض الإختلاف والتباين بينها. وبالطبع قد لا يكون ذلك ناجم عن الإختلاف أو التباين الفعلي في المضمون الواقعي لمحتوى نص العادة أو القاعدة العرفية، وإنما ربما هو صادر عن خطأ ارتكبه المؤلف. ولعدم تمكني من الفصل في حقيقة ما إذا كان الإختلاف حاصلاً فعلاً في الواقع الفعلي للقاعدة العرفية أو العادة المعنية، أم هو خطأ صادر عن مؤلف المادة، فقد ارتأيت أن أورد النص كما هو دون "اجتهاد"، إلا عند الضرورة – ومن شاء فليعد إلى المصدر– على أن يجري التصحيح والفصل في ذلك لاحقاً بعد التثبت، سواء من قبلي أو من قبل غيري. وهنا يظهر بكل وضوح أحد الأبعاد ذات الأهمية القصوى للدراسات الميدانية.
- إن الإشارة إلى القبيلة أو المنطقة في بعض النصوص، يعني أن صاحب النص ينتمي للقبيلة أو للمنطقة المذكورة، وهو بالتالي ينقل معلومته عن تلك القبيلة، ولو أن ذلك لا يعني البته أن تلك المعلومة تسري فقط على تلك القبيلة ولا تسري على أية منطقة أوقبيلة أخرى. فمثلاً، نقرأ، في مادة "ثأر" ما يلي: في يافع، يظل دم القتيل معلقاً برقبة القبيلة.. إلخ.. فهذا النص يسري مضمونه الرئيسي على معظم، إن لم يكن كل القبائل، وما التعبير "في يافع" ليس إلا تنبيهاً أن صاحب النص يافعي وينقل معلومته من واقع يافع.
- أوردتُ النصوص التي وجدتها، اليمنية منها والأجنبية، كما هي وبدون تعليق، إلا عند الضرورة والتأكد عندما أعرف، يقيناً، أن المعلومة غير صحيحة، أو غير دقيقة، عندها أقوم بالتعليق وعرض الصحيح. والغاية هنا، في المقام الأول، أن ألفت النظر إلى أن ما كتب عن العرف القبلي وعن العلاقات القبلية، وكذا عن العلاقات الإجتماعية المتشكلة في الفضاء المحيط بالعلاقات القبلية، لا يخلو من المعلومات المغلوطة. من ذلك، مثلاً، ما جاء به جلازر عن "بني الخمس" حيث يقول: "فهؤلاء هم فئة منبوذة. ويختلفون عن العرب المحيطين بهم باللون والنوع. ولا ينتمون إلى أي قبيلة ولا إلى أي مدينة. ويسكنون في تهامة خارج المدن، في أحياء خاصة بهم ويشتغلون بالأعمال الوضيعة" (جلازر: ٢٥١). وكما هو وواضح أن الحديث يسري على فئة "الأخدام" على وجه التحديد، وليس على "بني الخمس".

غير أن ثمة من اليمنيين أيضاً ممن جاء ببعض الشروح لبعض الألفاظ بصورة غير دقيقة، كما فعل، مثلاً،

المحقق الحبشي في "الحوليات" بأن "الأدب هو ما يأخذه العامل على الفلاح من غرامات مالية وغيرها كأدب عليه" (الحبشي ١٩٨٠م: ٤١). هنا نجد الحبشي يقصر المعنى على عقوبة يفرضها العامل على الفلاح في حين أن للفظة مدلول أبعد وأوسع كما هو مبين في مادة "أدب".

- التطرق لمعان أخرى للفظة القبلية غير المعاني المتداولة في العلاقة القبلية، حتى تُستكمل لوحة المعنى.

ذلك إن اللفظة الواحدة التي نجدها في العرف القبلي وأيضاً في مجالات أخرى من مجالات الحياة اليومية، لربما كانت معانيها المختلفة المتقاربة منها أو المتباعدة تسلط أضواءً قد تساعد القارئ على اكتشاف ما لا يستطيعه الإقتصار فقط على اللفظة في سياق لغة العرف القبلي.

- كما هو معروف، تختلف العديد من اللهجات اليمنية في ما بينها في أكثر من وجه؛ ولعل أهم تلك الإختلافات ناجمة عن مخارج ألفاظ بعض الحروف وما يؤثر ذلك، في الكثير من الحالات، على تحوير الكلمة. وما يهمنا هنا أكثر هو تلك الحروف الواردة في ألفاظ الشعر الشعبي الذي نستشهد به لتأكيد المقصود من المعنى قيد البحث. وهذه الحروف هي:

حرف الجيم: ينطق الجيم في بعض المناطق بتعطيشه، ويغلب هذا النطق في المناطق الواقعة شمال جبل سمارة، إضافة إلى العديد من المناطق في ما يسمى بـ"مشرق اليمن"؛ ما ينطق بدون تعطيش، أي بالجيم الجامدة، وهو ما يغلب على المحافظات الواقعة جنوب سمارة، ومناطق تهامة، والمهرة وغيرها من المناطق. إلى ذلك، نجد في بعض مناطق حضرموت من يقلب الجيم ياء؛ فيقولون، مثلاً، "ريال" للفظة "رجال". وحسب ما يذكره الحداد: من أن "لهجة أهل البندر (المكلا) الأصليين فيها مخالفة للهجة أهل النجد (أهل وادي عَمْد)، فهم يختمون الكلمات بلفظة "ايه" و"اه" بإمالة. والمتأمل في لغتهم يرى أن سكان البندر الأولين جاءوا من أسفل حضرموت لأنهم يجعلون الجيم ياء، فيقولون في خرج يخرج: خري يخري، وفي يأجوج ومأجوج: يأيوي ومأيوي، مثل أهل أسفل حضرموت، وهذه لغة قضاعية انتشرت هناك بعد ما جاءت ناقلة (نقيلة) القبائل الضنية إليها؛ ولذلك سلمت لغة أهل دوعن لأنهم إنما طرقوها مدة قليلة ثم ارغموا على تركها. وهذا الإبدال ليس لغة كندة ولا سكان حضرموت الأولين" (الحداد ١٩٤٠م: ٨٧). ولكنا نجد أيضاً العكس، أي من يقلب الياء جيماً، كما يذكر الحداد الذي يقول: " من وادي حضرموت الأكبر.. يسيل.. وادي يبهوظ.. وفيه قرية يبهوظ، وهم ينطقونها ياءها جيماً غلى عادتهم في الإبدال، فيقولون جبهوظ في يبهوظ، كما يقولون في يفل جفل وفي يب جب.." (السابق: ١٢١).

حرف السين: في العديد من مناطق لحج وأبين وشبوة، يحور حرف السين إلى حرف الصاد في بعض الألفاظ، مثل "راس" تحور إلى "راص" مع تفخيم حرف الراء.

حرف الصاد: في العديد من مناطق لحج وأبين وشبوة، يحور حرف الصاد إلى حرف السين في بعض الألفاظ، مثل "صرخ" تحور إلى "سرخ"، ومنه "مسراخ" عوضاً عن "مصراخ"؛ و"صَدْر" تحور إلى "سِدْر" بكسر السين وبتسكينه.

حرف الضاد: في بعض مناطق أبين (منطقة العواذل) يحور حرف الضاد، في بعض الألفاظ، إلى حرف يقع بين الضاد واللام، (بتفخيم اللام والحرف الأول من الكلمة)، كما هو في "بيض"، "عوض"، فيقولون: "بيل" و"عول" وذلك بتفخيم الباء واللام في الأولى، والعين واللام في الثانية.

حرف الطاء: في صنعاء ومحيطها يقلب الطاء إلى دال مثل طبيخ التي تنطق "دبيخ"؛ كما يحدث العكس، أي بتحول الدال إلى طاء كما في لفظة صعدة التي تلفظ "صعطة"، وفي صمادة التي تلفظ "صماطة". كذلك أحد الجبال المحيطة بصنعاء "عطّان" حيث إن أصل اللفظة "عضدان"، فتبدل الدال طاءً، وأدغم فيه حرف الضاد، فجرى تشديد الطاء لتسهيل اللفظة.

حرف العين: وينطقها أغلب أهل تهامة كالألف المهموزة؛ فيقولون، مثلاً، "أمّي" في "عمي".

حرف الغين: ويتحول إلى الهمزة. فعلى سبيل المثال، كلمة "غَلَب"، أي رفض، تتحول إلى "ألب". مع العلم أن بعض المناطق تنطقها حسب النطق المعتاد للألف واللام والباء، ومناطق أخرى تنطق الكلمة بتفخيم الحروف الثلاثة للفظة. على أن تأثير نطق حرف الغين يؤثر كثيراً في نطق اللفظة، خاصة عندما يأتي حرف الغين متبوعاً بالألف، كما هو الحال في اللفظة "تبغى" حيث تتحول اللفظة إلى "تبا"، كما هو معروف، وليس "تبأى" كما قد يتصور لنا. هذا، مع الإختلاف في النطق، حيث ينطقها البعض بفتح التاء مع تفخيم حروف اللفظة، كما هو في اللهجة البدوية التي تميز قبائل شبوة وأبين، وآخرون بضم التاء وبدون تفخيم، كما هو في لهجة المناطق الساحلية من لحج وأبين.

حرف القاف: نجده في بعض اللهجات متفقاً وقراءة القرآن، وهو ما نجده في أغلب مناطق جنوب سمارة (إب وتعز) وكذا مناطق ريمة ووصاب وبعض مناطق لحج وأبين وشبوة. كما ينطق بين حرفي القاف والكاف، وهو ما تتميز به مناطق شمال سمارة والعديد من مناطق تهامة مع شيء من الترخيم. كذلك ينطق قريباً من الجيم الجامدة ولكن بتفخيم، وهو ما نجده في اللهجة البدوية في مشرق اليمن وفي العديد من مناطق حضرموت. كما ينطق القاف قريباً من حرف الغين، وهو ما نجده في العديد من المناطق الساحلية من محافظتي لحج وأبين.

– في بعض المناطق اليمنية، مثل مناطق محافظة "شبوة" وبعض مناطق أبين، يقلب حرف "النون" إلى "اللام" في الفعل المضارع للمتكلم (الضمير الأول) الجمع. فيقولون "لبارك" بدلاً عن "نبارك"، و"بالشرب" بدلاً عن "بانشرب"، أي "سنشرب".

تجب الإشارة إلى أنه إضافة إلى ما ذكر أعلاه، ثمة الكثير من الإختلافات والتنويعات اللهجوية التي بحاجة إلى التطرق إليها من قبل أهل المعرفة اللغوية. ويكفي أن أشير إلى اللهجات المتعددة في كل محافظة، إن لم تكن في كل مديرية. كما أنه ينبغي التنويه إلى أن هذه التنويعات اللهجوية أو اللغوية في اليمن —كان الأقدمون يشيرون إلى اللهجة باللغة، فيقولون: لغة تميم، لغة هذيل، إلخ.. — لها ما يماثلها في مناطق الحجاز ونجد والأحساء وغيرها من مناطق شبه جزيرة العربية.

– في البحث عن اللفظة، يجب العودة إلى مصدرها؛ فاللفظة، مثلاً، "ثقة" يجب البحث عنها في "وثق"، و"دية" في "ودي". أما عندما نصادف تعبيراً من لفظتين مثل "أهل المعارف" فيجب الإعتماد على أول لفظة في التعبير، وهنا يأتي التعبير أعلاه في "أهل". غير أن ثمة بعض الإستثناءات، وهي قليلة للغاية، مثل في مادة "تبع" نجد لفظة "توابع"، ثم "نقيب التوابع"، "عقال التوابع"، "أمير التوبع". هنا لم أبعثر الإصطلاحات على المواد حسب الكلمة الأولى: "نقب"، "أمر"، "عقل"، بل وضعتها كلها في مادة "تبع".

– في بعض المواد، سوف يجد القارئ بعض الإقتباسات التي يظهر أنها تكرر نفسها، مما لا بد إلا وأن يثير شيئاً من الإستغراب. والحقيقة أنه عند التمعن في ذلك، نجد أن التكرار يقتصر في الغالب على جزء من النص، ولكنه يتضمن على الإختلاف في الأجزاء الأخرى؛ والغاية الرئيسية من ذلك إعطاء صورة أشمل ما يمكن لمضمون المادة المعنية عبر المعالجات المختلفة من قبل من تناولها. كما لا يقل أهمية عن هذه الغاية الرئيسية، الوقوف على مختلف الصياغات اللغوية المتاحة وما يتخللها من عبارات واصطلاحات قبلية محلية ترفد الثروة اللغوية القبلية. من ذلك، على سبيل المثال، اصطلاح "الفرع الصافي" نجده في مادة "فرع" بصورة موسعة، كما نجده في مادة "ربع" عند الحديث عن الفصل في قضية اللاجئ ربيعاً إلى قبيلة أخرى، ولكن بصورة مقتضبة للضرورة.

– يجب النظر بحذر شديد في التعميمات التي يطلقها العديد من نصوص الإقتباسات؛ إذ لا يخلو الأمر من تعميم حالة هنا أو هناك من حالات الإصطلاح، أو إيراد قاعدة عرفية واحدة لمنطقة واحدة، أو بضع مناطق، ثم تعميمها، أو هكذا يفهم من النص، على أنها تسري على كل المناطق القبلية في اليمن. والأمثلة على ذلك عديدة يجدها القارئ مبثوثة في العديد من مواد هذا القاموس.

– يشار أحياناً إلى نفس القاعدة العرفية أو التقليد أو العادة أكثر من مرة، وذلك للتأكيد على شيوعها في أكثر من منطقة وليست مقصورة على منطقة بعينها، و/أو لإظهار الفرق بين حالة كل منها في الأماكن المذكورة. وعلى سبيل المثال نجد "الرهائن" في صنعاء، وهي من المناطق التي يحكمها "الإمام"، وكذا في تلك التي يحكمها القعيطي في المكلا. وهنا يجد القارئ بعض الفروق في كل حالة.

– نجد في الملاحق نصوصاً لقواعد عرفية منقولة من "قواعد الملازم" للباحث البريطاني بول دريش، وكذا من رسالة الماجستير بعنوان "العرف القبلي وأثره على الحياة السياسية في اليمن (١٠٤٥ – ١٢٨٩هـ/ ١٦٣٥ – ١٨٧٢)" لهمدان المنصوري. ولأن للأول ثلاثة نصوص للقواعد، هي (النص ١) و(النص أ) و(النص ب)، وكان هذا النص الأخير هو النص الذي يحتوي على أكبر مجموعة من القواعد، وهو نفس النص الذي اعتمد عليه المنصوري في معالجته لرسالته، فقد اعتمدنا على نصوص دريش، وبالذات على (النص ب) عند الحاجة إلى الإشارة إلى القاعدة المعنية، خاصة وأنه قد اجتهد فوزع نصوصه إلى قواعد أو مواد، بلغت (٤٤) قاعدة. وكان الترميز المعتمد على نصوص دريش على النحو التالي: مثلاً، إذا كان المطلوب الرجوع إلى القاعدة (١٦) من (النص ب) الواقعة في الصفحة (٢١٥)، يكون الترميز (ب– ١٦، ٢١٥).

جدير بالإشارة هنا إلى توضيح ما يذهب إليه همدان المنصوري بأن نصه للقواعد هو الأكمل؛ يقول: "وقد قام المؤرخ البريطاني بول دريش بتحقيق ودراسة قاعدة الملازم، واعتمد في ذلك على نص قاعدة غير مكتملة، في حين اني اعتمدت في هذه الدراسة على نص آخر أقدم من النص الذي اعتمد عليه بول دريش، وقمت بمطابقته مع عدد من النسخ الأخرى، وعند مطابقة هذا النص مع نص بول دريش وجدت نقصاً كبيراً لديه وقد قمت بوضع خط تحت النص الناقص عنده" (المنصوري: ٢٢٥). غير أنه عند العودة إلى النصين للمقارنة والتثبت مما يقوله المنصوري، وجدت أن النصين متساويين، ولم أجد أي قصور في (النص ب) لدريش.

– أحياناً، في مواد القاموس، يأتي النص الكامل للقاعدة العرفية عندما يكون النص بكامله بحاجة إلى أن يثبت لشرح اللفظة في المادة المعنية. ففي مادة "أخ"،مثلاً، نجد "القاعدة" (ب–٣٨) بكامل نصها؛ ولكنا، وفي نفس المادة، عندما أردت الإشارة إلى وجود اللفظة فقط، في "القواعد"، أثبت الجزء من "القاعدة" (١–٢) الذي تأتي فيه اللفظة.

– بصدد صياغة المعلومات وعرضها وفق تصنيف قاموسي، أود الإشارة إلى ما يلي:

+ عند ترتيب تسلسل الألفاظ، وقفت أمام طريقين: إما أن أتبع تسلسل الألفاظ كما هي، أو أن اتبع تسلسلها حسب مصدرها اللغوي؛ فاخترت الطريق الثانية، ولكن – على خلاف "التاج" و"اللسان" – اعتمدت التسلسل وفق الحرف الأول من اللفظة، وليس الحرف الأخير منه. فمثلاً، لفظة "دية"، جاءت في ترتيب حرف الواو على أساس مصدرها "ودي"، وليس في ترتيب حرف الياء، وليس أيضاً في ترتيب حرف الدال على أساس اللفظة "دية".

+ بعض ألفاظ القاموس غائبة عن القواميس اللغوية العربية، وبعض من هذه لم أتمكن من معرفة مصدرها، لذلك عملت على تقديري الشخصي الأرجح لها. من ذلك لفظة "قشاي" (صانع الفخار في يافع)، فوضعتها في ترتيب حرف القاف على أساس أن مصدرها "قشو" على ضوء لفظة "قشوة" القاموسية والتي تعني " قُفّة من الخوص"، وكذا حسب معرفتي أن "القشوة" في إحدى اللهجات اليمنية هي (الجرة الصغيرة). ولكن ثمة من الألفاظ التي ليس لها أي معنى قريب منها في القواميس العربية؛ من ذلك لفظة "رزوة" التي لم أجدها في القواميس اللغوية، ولا لفظة قريبة منها، فاجتهدت، حدساً – إن جاز لي القول – ووضعت لها "مصدراً" اجتهادياً من عندي: "رزو".

+ بعض الإصطلاحات المكونة من أكثر من لفظة، اعتمدت الكلمة الأولى في ترتيب الإصطلاح. فمثلاً اصطلاح "أهل الملازم" جرى وضعه في مادة "أهل". هذا، مع الإستثناءات القليلة التي لم تتقيد بهذه القاعدة، وستجري الإشارة إلى ذلك في مكانه.

+ بعض الإصطلاحات – وهي قليلة جداً – مكونة من أكثر من لفظة، من جهة، ومعنى الإصطلاح لا يمت بصلة واضحة مباشرة إلى ألفاظه، من جهة أخرى. من ذلك الإصطلاح "تكْفِيَه ميّتة"، والتي وضعتها في ترتيب المادة "كفي" للفظة "تكفيه".

– حاولت المحافظة على النَفَس القبلي في الصياغة ولم أتدخل إلا في حال الضرورة عندما يتطلب التدخل لإجراء تصحيح لغوي ضروري.

– بشأن الترجمة، من المهم الإشارة إلى أن الترجمة من اللغة الإنجليزية قمت بها وهي على مسؤوليتي بالطبع، بما في ذلك ترجمة كتاب "بول دريش" الذي ترجمه علي مُحَّد زيد – وهي ترجمة غير منشورة – بعنوان "الدولة والقبائل في تاريخ اليمن الحديث"، ولو أن الترجمة الحرفية والتي أعتقد أنها الصحيحة للعنوان هي " القبائل والحكومة والتاريخ في اليمن" (وثمة فرق بين "الدولة" و"الحكومة"). والحقيقة أنه باستثناء هذا الخلل، فإن ترجمة الكتاب، بنظري، مُرضية تماماً. وعلى كل حال، فإنني بالطبع أنا المسؤول عما ورد من الترجمة، سواء لهذا الكتاب أم لغيره.

– يجد القارئ بعض الإصطلاحات التي لا بد من توضيحها ولو على سبيل التأكيد، أهمها:

+ "المرتفعات الشمالية" أو "الهضبة الشمالية": هي القسم الممتد من منطقة "سمارة" حتى آخر الحدود اليمنية شمالاً.

+ "المشرق": على الرغم من أن الإصطلاح يتحدد من الموقع الذي يقف عليه الشخص، فإنه قد تعورف، تحت تأثير من "مركزية ثقافية – سياسية" — إن جاز لي القول — غير مقصودة، وبسبب أن اليمنيين، أو بالأصح سكان الهضبة في المقام الأول، قد درجوا، على ذلك بسبب حقائق التاريخ الحضاري السياسي للمنطقة، على أن "المشرق" يغطي المنطقة الواقعة إلى الشرق من محافظة صنعاء، والتي تغطي المحافظات البيضاء ومأرب والجوف والمناطق الجبلية من محافظة أبين وشبوة. وبطبيعة الحال، يطلق التهاميون، بمن فيهم سكان المخلاف السليماني، اصطلاح "المشرق" على كل من يقع إلى الشرق منهم. وفي هذا القاموس، المقصود بـ"المشرق" أو "المناطق الشرقية" كل ما هو واقع إلى الشرق من صنعاء، إلا إذا ذكر غير ذلك.

مثل ذلك ما يقال عن "القِبْلَة"، أي جهة الكعبة في مكة حيث هي قِبْلَة صلاة المسلم. هنا نجد أهل أغلب المناطق اليمنية يطلقون على جهة الشمال "القِبْلَة"، باستثناء حضرموت والمهرة، وبعض المناطق المجاورة، حيث إن القبلة عندهم تتفق مع جهة الغرب، لذلك قولهم بـ"القبلة" يقصد به جهة الغرب. وفي ذلك يقول شاعرهم:

وادي عَرْف مقسوم ما بين الزِيه   سِيْبان من قِبْلَه ومن شرقي حُمُوْم

أي أن الوادي المسمى عرف يتقاسمه الحلفان القبليان: سيبان من الغرب، والحموم من الشرق (وانظر: "زِي").

إلى ذلك، من المفيد التذكير بأن "الشام" هو الجهة التي تقع إلى الشمال من الموقع التي تكون فيه. ففي المنطقة الشمالية والغربية المحيطة بمدينة عدن، كنت أسمع تعبير "أهل الشام" أو اختصاراً: "الشمَه" (بضم الشين وبكسره)، والمقصود هو من يسكن إلى الشمال القريب منهم، وبالذات الرعاة الذين كانوا يجوبون تلك المناطق التي تقع إلى الشمال من القرى "بير أحمد" و"الوهط" وغيرها من القرى المحيطة بعدن[١].

---

(١) في سياق تعاملي مع بعض الإصطلاحات في هذا القاموس، لم أفتر عن التفكير في العلاقة فيما بينها، بما في ذلك مصدر نشأة هذا أو ذاك منها، إلى غير ذلك من التساؤلات التي لم أجد لي معيناً يفيدني في تفكيك عقدتها، فلجأت إلى صياغة فرضيات.. من ذلك، وبالتحديد، الإصطلاحات: يمن، شام (أو شمال)، جنوب. وإذا كان من المعروف أن "اليمن" في اللغة اليمنية القديمة تعني الجنوب، فكيف نفسر هذا الإتفاق بين اللفظتين، كيف نفسر هذا "الترادف" إن كان هو فعلاً ترادفاً؟ بهذا الصدد نسمع أحياناً أن اليمن سميت يمناً لوقوعها إلى يمين الكعبة. فهذا المسعودي يذكر أنه تنازع الناس في اليمن وتسميته، فمنهم من زعم أنه إنما سمي يمناً لأنه عن يمين الكعبة، وهو التيمن، وسمي الشام شاماً لأنه عن شمال الكعبة، ومنهم من زعم أن اليمن إنما سمي يمناً ليمنه، والشام لشؤمه (المسعودي: ٤٣/٢). غير أن هذا لا ينطق بأي شيء محدد. وقد لاحظ ذلك ياقوت الحموي الذي يلفت النظر إلى تهافت هذه الحجة عندما يشير إلى أن الكعبة مربعة فلا يمين لها ولا يسار، فإذا كان اليمن عن يمين قوم، كانت عن يسار آخرين، وكذلك الجهات الأربع، إلا إذا كان يريد بذلك من يستقبل الركن اليماني، فإنه أجلّها، فإذاً يصح، والله أعلم (الحموي: "يمن" ٤٤٧/٥). غير أن الحموي لم يتقدم بالخطوة المهمة: لماذا سميت اليمن يمناً، وليس لماذا سمي الركن اليماني كذلك. ولكن المهم أنه لاحظ بطلان أن تكون الكعبة هي الجهة المرجعية لتحديد موقع اليمن.

ومنهم من رأى أنه إنما سمي اليمن يمناً لأن الناس حين تفرقت لغاتهم ببابل، تيامن بعضهم يمين الشمس وهو اليمن، وبعضهم تشاءم فوسم له هذا الإسم (المسعودي: ٤٣/٢). والحقيقة أنه على الرغم من أسطورية هذه الفرضية وابتعادها عن حقيقة تشكل اللغات المختلفة، فإن فيها ما يمكن الإستئناس به والبناء عليه بعد تخليص الفرضية – الأسطورة من سياقها الخرافي.

إن بذرة الحقيقة في الأسطورة — حسب ما أزعم — هي "الشمس" باعتبارها مرجعية لتحديد الجهات الأربع، وليس فقط جهة اليمن، الجنوب. نحن بحاجة إلى عقد الصلة الحقيقية بين الشمس، بصفتها النقطة المرجعية لتحديد الإتجاه، من جهة، وبين الحيثية الحقيقية التي وضعت الشمس في هذه المكانة ولتلعب هذا الدور المحدد، من جهة أخرى.

أزعم أنني أقدم فرضية، نقطة انطلاقها هي تأسيس حيثية صياغة مكانة الشمس المحدِّدة للإتجاه، وكذا العوامل التي قادت إلى التسمية "اليمن". من أجل هذه الغاية، لا يسعفنا إلا الدِين، بمعناه العام.

نعلم أن اليمنيين كانوا ضمن الشعوب التي عبدت الكواكب والنجوم، من بينها الشمس، ولذلك يمكن الإفتراض بأن استقبال الشمس، أو على وجه الدقة، كان استقبال شروق الشمس المهيب، كان يجري بصَلاتهم لها. وأزعم أنه لأهمية مقدار مكانة الشمس في العبادة يدعو القرآن: "واصبر على ما يقولون وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها.." (سورة طه/ الآية ١٣٠). وعموماً، بالشمس تتحدد الجهتان المعروفتان بطريقة مباشرة من جهة طلوع الشمس وغروبها: الشرق والغرب. تبقى الجهتان الجنوب والشمال. لم يذهب الإنسان بعيداً لتحديدهما: باستقباله طلوع الشمس تحددت الجهتان: على يمينه اليمين، أي الجنوب، وعلى يساره الشمال.

ولتسليط الضوء أكثر بهدف تعزيز فرص تثبيت أركان الفرضية، ينبغي التحقق من مدى توافق معنى التسمية اللغوي لكل من "اليمن" و"الشمال" أو "الشام" مع المضمون الحقيقي لواقع البيئة الطبيعية للجهتين: الجنوب والشمال. بهذا الصدد، من المعلوم الذي لا يختلف عليه إثنان أن البيئة الطبيعية لجنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن) كانت تتمتع بثراء طبيعي أكيد قياساً إلى شمالها؛ جاء في "التاج": "اليمْن (بضم الميم وفتحها): البركة. ويقال: يامن بأصحابك وشائم: خُذْ بهم يميناً وشمالاً (الزبيدي: "يمن" ٣٠٢/٣٦). وقد أطلق عليها الأقدمون من غير العرب "العربية السعيدة"، وهو ما يماثل مفهوم "البركة". ومن نص "التاج" نفهم أن الفعل "يامن" يعني إتجه جنوباً. و"الشِمال ضد اليمين.. ومن المجاز: زجرت له طير الشِمال، أي طير الشؤم، وطير شِمال، كل طير يُشاءَم به، وجرى له غراب شِمال: أي ما يكره، كأن الطائر أتاه من الشمال.. (الزبيدي: "شمل" ٢٨٣/٢٩).

إذن، اليمين بركة والشمال نحس. وبطبيعة الحال، لم يحدث هذا إلا بتأثير العوامل البيئية، من أهمها الرياح وما تحمله من خير أو شر يؤثر، مع عوامل أخرى، على البيئة الطبيعية عموماً، ومن ثم على البيئة الحيوية من نبات وحيوان. ولأهمية الرياح البالغة في التأثير على الحياة البيئية، حسب تقدير القدماء، فقد جعلوها هي المساهم الأهم في صياغة الإصطلاحين: "اليمن" و"الشمال". فهذا الهمداني يقول عن الرياح: "والجنوب تهب من اليمن ويقابلها الشمال من الشام.. ويسمى حيز الجنوب التيمناء.. وحيز الشمال الجربياء" (الهمداني ١٩٨٣م: ٢٦٨). وللمزيد، يسلط "التاج" بعض الضوء فيذكر أن "الشمال (بكسر الشين وبفتحه): الريح التي تهب وتأتي.. من شمال الكعبة، من ناحية القطب.. ويعرف بمصر بالمريسي، وبالحجاز الأزيب (وكذا في المناطق الجنوبية من اليمن، أو على الأقل عندالصيادين والرعاة في المناطق المحيطة بعدن حتى باب المندب– الكاتب).. وإذا هبت سبعة أيام على أهل مصر أعدوا الأكفان، لأن طبعها شبه الموت باردة يابسة.. يقول الشاعر: مجنوبة الأنس مشمول مواعدها. أي: أنسها محمود ،لأن الجنوب مع المطر يشتهي للخصب، ومشمول مواعدها، أي ليست مواعدها محمودة" (الزبيدي: ٢٨٣/٢٩-٢٨٥).

هي الرياح، إذن، التي صبغت الجهات بصبغتها، فجاءت الرياح الجنوبية بتسمية "اليمن" والرياح الشمالية بتسمية "الشمال". ومن ثم —كتقدير منطقي — جاءت تسمية اليدين: اليمنى التي على جهة الجنوب، والشمال التي على جهة الشمال.

غير أن هذا ليس إلا أحد الإحتمالات فقط، وهو يقوم على افتراض أن الرياح الجنوبية، رياح الخير، هي التي أعطت صفتها لليد اليمنى. ولكن بالطبع لا يجوز إغفال الإحتمال الآخر والقاضي باكتساب اليد اليمنى صفة البركة من

– إذا لم تُذْكر المنطقة التي يسري عليها النص، فهي منطقة حاشد وبكيل وخولان الطيال، أما غير ذلك فتذكر المنطقة التي يسري عليها النص: يافع، حضرموت، خولان بن عامر، وهلم جرا.. كما جرت الإشارة إلى جماعات قبلية صغيرة بعينها، في حال إذا ما جرت عليها فقط الدراسة الميدانية. من ذلك يجد القارئ الإشارة إلى "بني منبه"، و"برط المراشي"، لأن الدراسة الميدانية جرت في كل منهما فقط، ومن ثم لا يجوز التعميم بأن ما يسري على كل منهما يسري على كل قبيلة "ذو مُحَّد" لأن برط المراشي منها، أو على كل قبيلة "خولان بن عامر" لأن بني منبه منها.

– في الكتاب نجد إضافات وتعليقات قمت بوضعها. كما وضعت تساؤلات هي بحاجة إلى توضيح وتفسير، لم يتيسر لي القيام بها في الوقت الحاضر.

والحقيقة أنني أجَّلت استكمال المعلومات لسد الكثير من الثغرات والقصور والنقص، على أمل أن أستجمعها كلها في النهاية والعمل عليها دفعة واحدة، باللقاءات الميدانية مع من يمكن أن يفيدني بهذا الشأن. غير أن أحوال البلاد المؤسفة للغاية لم تساعدني حتى الساعة لإنجاز هذه المهمة..

كلما قلت: غداً موعدنا؟ ضحكت هند، وقالت: بعد غد ..

لا، بل وعندما حاولت اللقاء مع بعضهم، ثارت الشكوك والريب حولي تحت حجة أن حقيقة الأمر –كما يعتقد أولئك – ليس لها علاقة بالبحث العلمي وإنما لغايات خبيثة.. سوداء.. ولا ألومهم على ظنونهم وشكوكهم تلك. ذلك إن بيئة البلاد الإجتماعية – السياسية كان قد جرى تغذيتها على مدى ما يقارب الأربعين عاماً – ومع الأسف، لم تزل التغذية جارية والمدد يتدفق – بكل ما كان ينقص هذه البيئة من عناصر وأسباب التمزق والتناحر وإشاعة الريب والظنون..

– عند الإحالة إلى "موضوعات تمهيدية" يجد القارئ كلمة "تمهيد" إختصاراً للأولى.

ماهيتها الذاتية، كونها اليد الأكثر فاعلية في العمل والإنتاج قياساً إلى اليد اليسرى، وليس بسبب جهة هبوب رياح الجنوبية؛ وكانت الصدفة فقط هي التي جمعت بين رياح الخير الجنوبية واليد اليمنى، في صفة واحدة، هي صفة الخير.

يبقى أن أقول إن المادتين "جنب" و"يسر" لم تساهم أي منهما في تسليط أي ضوء على علاقة معنى كل منها بالجهتين: الجنوب والشمال. ولكن لننظر ما جاء في مادة "عسر": العسر ضد اليسر، وهوالضيق والشدة والصعوبة.قال الله تعالى: سيجعل الله بعد عسر يسرى.. ويوم أعسر أي مشؤوم.. ويقال رحل أعسر وامرأة عسراء إذا كانت قوتهما في أشملهما ويعمل كل واحد منهما بشماله ما يعمله غيره بيمينه .. وعسرني فلان يعسرني عسراً إذا جاء عن يساري (إبن منظور: مادة "عسر" ٥٦٣/٤–٥٦٥). وعليه، يمكن الإنتهاء إلى أن الجهة اليسرى هي جهة الضيق والشدة. هذا، مع الإلتفات إلى القرابة الشديدة في اللفظتين: "يسر" و"عسر".

ولكنا في كل الحالات، نجد أنفسنا في مواجهة هذا التضارب والناقض.. إذ كيف يمكن التوفيق بين اللفطتين "يسر" و"عسر" اللتين تحمل كل منهما دلالة تناقض الأخرى دون مواربة أو شبهة، وهما في نفس الوقت تشيران إلى جهة واحدة، جهة الشمال؟

أزعم أن محاولة حل هذا التناقض تقوم على ما كان يعتقد به العرب آنذاك لتجاوز موقف التشاؤم بتغييره إلى حالة تفاؤلية. وقد انتهوا إلى ما يعتقون أنه حل لهذه المعضلة، وذلك بإطلاق الصفة التفاؤلية المناقضة لما يتطيرون منه ويبعث فيهم التشاؤم. من ذلك مثلاً، أن بعض القبائل اليمنية أطلقوا صفة "المبروك" أو "البرك" على يوم الأربعاء الذي كانوا يتشاءمون منه (وانظر "الربوع المشؤوم" في "ربع"). وعلى هذا القياس، أزعم أنهم أطلقوا "اليسرى" على اليد الشمالية، ليتجنبوا، بل وليغيروا، كما يعتقدون، مضمونها التشاؤمي إلى تفاؤلي.

إن أهم ما يتوق إليه هذا القاموس هو محاولة تقديم لوحة شبه كاملة لاصطلاحات اللغة العصبية التقليدية، وبالذات اللغة القبلية، إضافة إلى جملة من الألفاظ الجارية ذات العلاقة بالفضاء القبلي. وبالطبع، أين مني اللوحة الكاملة أو شبه الكاملة أو حتى شبه شبه الكاملة..؟! ومع ذلك فقد أقدمت..

والحقيقة أن من أهم أسباب، إن لم يكن السبب الأهم، لتشكيل اللوحة شبه الكاملة، هو الإهتمام المتفاوت التي حظيت به العديد من المناطق اليمنية من الدراسة والبحث في العرف القبلي. وفي سياق إعدادي لهذا القاموس وقفت بكل وضوح على التباين الكبير في هذا الإهتمام، حيث إن منطقة المرتفعات الشمالية هي التي حظيت بالدراسة والبحث أكثر من غيرها من المناطق، ثم تأتي بعدها حضرموت ثم يافع. ويلاحظ الإهمال التام لمناطق البيضاء ومأرب وتهامة وغيرها من مناطق البلاد.

ومع ذلك مضيت.. على ضوء أن "ما لا يدرك كله، لا يترك جله".

بالتأكيد، من أهم غايات هذا القاموس هو تقديم إسهام متواضع على سبيل التسهيل للمهتمين بهذا الشأن من القيام بالدراسة التحليلية والمقارنة و.. و.. وكذا استيفاء ما جاء من قصور – وهو كثير.. كثير.. – في هذه المادة القاموسية. وللقارئ الكريم أن يعلم أن هذا العمل وليد جهد شخصي خالص.

إن كل ما هو وارد في هذا القاموس نقل صادق أمين، ودون أي انتقائية في اختيار النقل. بيد أنه، وبالتأكيد، قد لا يخلو الأمر من عدم الدقة، أو حتى قلة الأمانة التي قد يتسم بها أصحاب بعض المصادر والمراجع في تسجيلهم لما نقلوه.. فيحيدون عن الحقيقة..

أنا أنقل بصدق وأمانة، أما الحقيقة فعلى أصحاب المصادر والمراجع.. لذلك، أكاد أجزم أن ثمة من لن يستسيغ بعض ما جاء في هذا القاموس، على اعتبار أن فيه – حسب ظنه – ما لا يتسق مع ما يعتقد أنه الحقيقة، أو أنه حتى وإن كان النص لا يبارح الحقيقة من وجهة نظره، فإنه لا يجوز، أو لا ينبغي البوح به لما له من آثار اجتماعية – سياسية – نفسية في أوساط البعض من الناس. وليس أمامي هنا إلا القول أنْ لا شيء من ذلك ما يجب أن يثير الخوف والمخاوف.. وإذا قيل إن الباحثين الغربيين هم من نشروا هذه المعلومات، فالرد أن ذلك غير صحيح، خاصة وأن أكثره قد تناولته كتب السير والتراجم والأنساب والرحلات وغيره مما ألفه اليمنيون وغيرهم.. من ذلك، على سبيل المثال، ما يذكره لسان اليمن أبو مُحَمَّد الحسن الهمداني في الجزء الأول من "الإكليل"، في سياق ذكره لقضاعة، أن "في بني العبيد رياسة بني بحر وقيادتها، منهم عبدالله بن وقيش، قدم على العلوي (أي "الإمام الهادي إلى الحق" يحيى بن حسين قاسم الرسي مؤسس المذهب الزيدي الهادوي) بصعده مرتين، فكان يتخطى رقاب الناس حتى يقعد معه على مفرشه ويقول: كيف أنت أخي وكيف حالك؟ فسأله يوماً: كم لك يا أبا مُحَمَّد من النساء؟ فقال سبعٌ، فقال إنه لا يحل لك إلا أربع، فقال امرؤه، أي دعنا من هذا، ثم كلمه فقال: تدخل معنا يا ابا مُحَمَّد ويكون لك ما لنا وعليك ما علينا؟ فقال: يا أبا حسين لك مخلاف ولي مخلاف.." (الهمداني ١٩٧٧م: ٣٦٤-٣٦٥).

أترك للقارئ الأسئلة والتساؤلات ومحاولة تخمين الرد والتعليق..

يتألف هذا القاموس من ثلاثة أجزاء، الأول من البداية وينتهي عند نهاية حرف الحاء، ويبدأ الجزء الثاني من بداية حرف الخاء وحتى نهاية حرف الظاء، ويبدأ الجزء الثالث من بداية حرف العين إلى نهاية الملاحق.

*   *   *

القسم الأول

موضوعات تمهيدية

من المفيد إلقاء نظرة على بعض الموضوعات التي أحسبها تساعد على صياغة بيئة ذهنية ملائمة – إن جاز لي القول – تحتضن شمولية هذا القاموس أو، على الأقل، تلوّح من أبعادها المختلفة ترحيباً بحقيقة نبض حيوية مضمونه؛ وهي:

أولاً: عن أصالة الحضارة اليمنية واستمراريتها

الحديث عن العرف القبلي، عن بعض جوانبه ومكوناته على الأقل، وكذا عن بعض العادات والتقاليد في أنماط الحياة اليمنية المتعددة، غير منبتّ الصلة عن ماضي المجتمع اليمني، من جهة، ولا عن التأثيرات بين اليمن ومحيطها الذي يمتد في المكان –كما يشير بعضهم – إلى شمال إفريقيا، وما نجم عن تلك التأثيرات من تشابه في بعض القيم والعادات والتقاليد، من جهة أخرى، بصرف النظر عن مدى سعة وعمق تلك التأثيرات، وعما إذا كانت متبادلة أم هي ذات اتجاه واحد فقط. من هذا التشابه نورد، على سبيل المثال، أن ثمة من الموسيقى والإيقاعات لدى بعض الجماعات من شعب الأمازيغ في شمال افريقيا شبيهاً لها في بعض مناطق اليمن. ولعله من الطريف الإشارة إلى أن الأمازيغ – إلى جانب عادات وتقاليد أخرى – يحتفلون في يوم الثالث عشر من يناير/كانون الثاني من كل عام بعيدهم الشعبي الأول، وهو الذي يصادف في الهضبة اليمنية بداية فصل الربيع، وفي حضرموت يبدأ الربيع في تاريخ الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر(العنسي ١/ ٢٣، ٢٤، ٧٥)[٢] ، مع الفارق أن اليمنيين لا يحتفلون بهذا اليوم. وبالطبع، لا تشكل هذه الإشارة العابرة الشاردة برهاناً بأن الأمازيغ أصلهم، سواء كلهم أو بعضهم، من اليمن، والعكس صحيح أيضاً. أقول هذا، لأن ثمة من الفرضيات ما تذهب إلى ذلك.

من الأسئلة والتساؤلات الرئيسية التي تحوم بصدد العرف القبلي لسكان جنوب شبه الجزيرة العربية، تلك التي تتصل بامتداده في الزمان، أي مدى صحة و/أو دقة الموضوعة التي تذهب إلى أن العرف القبلي، أو على الأقل بعض قواعده التي لم تزل فاعلة إلى يومنا هذا، وكذا العديد من الأعراف التقليدية ومن المعتقدات الدينية في اليمن، يعود بعضها إلى ما قبل الإسلام. لا، بل إن ثمة من يجادل – على سبيل المثال – بأن الوطن الأصلي لبعض الآلهة هو اليمن، مثل الإله "عثتر"، وليس تقليداً لآلهة حضارة الرافدين.

في سياق هذا الجدل عن مدى خصوبة اليمن من حيث إنتاجها الثري و/أو احتضانها للأعراف والأديان، يقول الباحث اللبناني الشهير والمتميز كمال الصليبي إن ثمة "حقيقة أساسية لا ريب فيها، وهي أن بني إسرائيل، مثلهم مثل سائر الشعوب التاريخية، لم يكونوا شعبا واحداً في الأصل، بل مجموعة من قبائل مختلفة تم توحيدها على مراحل عن طريق الإلتفاف والتحالف لسبب أو لآخر.. وقد كان لعبادة يهوه دور أساسي في توحيد هذه القبائل المختلفة أصلاً، إذ إن هذا التوحيد كان يترافق في كل مرحلة من مراحله مع تحول قبائل جديدة من عباداتها الأصلية المتنوعة إلى عبادة يهوه، مع الإبقاء على بعض

(٢) وكما هو معرف يتفق هذا التاريخ مع رأس السنة الميلادية التي يحتفل بها اليوم كل العالم.

التقاليد والمتعلقة بعباداتها السابقة، من أساطير وخرافات وعادات وغير ذلك. وكانت عبادة يهوه في الأصل واحدة من عبادات كثيرة منتشرة بين قبائل جزيرة العرب؛ وقد كان لها وجود قديم في اليمن، ومن هناك انتشرت مع نزوح القبائل إلى الحجاز. وما أن تم توحيد بني إسرائيل حتى بدأت عبادة يهوه تتحول على أيدي أنبيائه من عبادة وثنية تعترف بتعدد الآلهة، إلى عبادة توحيدية أصبح فيها يهوه هو الإله الأعلى، ثم الله الواحد (بالعبرية: ءلهيم) (الصليبي ١٩٩٤: ١٢٣-١٢٤).

لذلك لا أظنه يضير في شيء الإشارة في بضع كلمات عابرة إلى ما يصيغه بعض الباحثين والمؤرخين من فرضيات متعددة، ينتمي بعضها إلى "التاريخ الظني"، بشأن أصل سكان جنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن)، ومن ثم يمكن للقارئ الإنتهاء إلى خلاصة ما عن مدى عمق"أصالة" حضارة اليمن — إن كان لذلك معنى — بما في ذلك أديانها وأعرافها القديمة، ولو أنها (أديانهم القديمة) ليست في جوهرها إلا أعرافاً اجتماعية؛ وكما يقال "عرف القبيلة دينها" أو، وهو نفسه، " دين القبيلة عرفها".

بهذا الصدد، تتعدد الآراء وتتباين، ولو أنها كلها ترجع إلى اتجاهين عامين:

الأول: وهم أصحاب الفرضية التي تزعم بانتقال جماعات بشرية وفدت من الخارج وهي التي أنشأت الحضارة اليمنية. غير أن هؤلاء قد اختلفوا في المكان الذي جاء منه أولئك الوافدون. فبعضهم يذهب إلى أن أصل اليمنيين ومدنيتهم القديمة يعود إلى بعض الأقوام المتمدنة والتي كانت تقطن شمال افريقيا أو بلاد الرافدين أو الحبشة، ثم هاجرت إلى اليمن واستوطنت فيها (أنظر مثلاً: ابن خلدون: ٢٨/١، ٤٤/٢، ٧١، ٢٥٩؛ زيدان (د.ت): ١١٢-١١٣).

من اليمنيين ممن يتبنى مثل هذه الموضوعة الويسي الذي يقول إنه يستفاد من قرائن الأحوال، أن المعينيين مؤسسي ذلك التمدن في اليمن أتوا به من بابل أو نسجوه على منوال تمدنها (الويسي: ٢٣٤). ومع الويسي نقرأ عند باوزير كذلك أن ما عرف من أحوال معين الإجتماعية والسياسية والدينية، ومن أسماء رجالهم وآلهتهم يدل على أن أصلهم من عمالقة العراق.. وإذا كان قد اشتهر بين مؤرخي العرب أن دول اليمن التي أنشأت بعد القبائل البائدة أنها تنتسب إلى قحطان، وأن ذلك صحيح في السبئيين والحميريين، فإنه لا يصح على المعينيين لأنهم أقدم كثيراً من بني قحطان (باوزير ١٩٨٣: ٣٦، ٣٩).

نورد ذلك على سبيل المثال، بصرف النظر عن مدى صحة الآراء المطروحة. وممن يتبنى مثل هذه الفرضية، الباحث الروسي بطرس جريزنيفيتش الذي يقول، في مقابلة له مع مجلة "دراسات يمنية"، إنه "من خلال عملنا، توصلنا إلى استنتاج مفاده أن أقواماً أتت على شكل هجرات قد تكون من الشرق الأدنى، وبالذات من بلاد النهرين. وحسب معطيات علم الأجناس، فإن الملامح الجنسية للأقوام التي قطنت جنوب الجزيرة العربية تتشابه مع ملامح الفرع الجنوبي لجنس البحر الأبيض المتوسط.. وتعود هذه الهجرة إلى المرحلة الأخيرة للعصر الحجري الحديث، أي ثلاثة آلاف سنة ق.م " (جريزنيفتش: في مجلة "دراسات يمنية"، العدد ٣٢، ١٢٥-١٢٦).

ضمن هذا الإتجاه الفرضي العام، يتبنى الدكتور لويس عوض فرضية بشأن أصل العرب ومن أين قدموا إلى شبه جزيرتهم، وذلك بناءً على الدراسات اللغوية الحديثة التي —كما يذهب عوض — تكشف عن صلة اللغة العربية المتينة باللغات الهندية الأوروبية، فيقول إنه " لا مناص — في نظري — من افتراض

تراكمات سلالية ولغوية وحضارية في شبه الجزيرة العربية وجنوبها من بادية الشام بين العراق وسوريا حتى اليمن وشاطئ المحيط الهندي حيث حضارات سبأ ومعين وقتبان في الألف الأول قبل الميلاد، ولا مناص أيضاً من افتراض أن الموجة العربية ، أياً كان موطنها الأصلي، كانت آخر موجة من موجات الهجرات التاريخية على المستوى الجماعي في الشرق القديم. ولن نستطيع تفسير ظاهرة تكون اللغة العربية من عناصر مشتركة في الجذور مع اللغات الهندية الأوروبية إلا إذا افترضنا أن التكون السكاني لشبه الجزيرة لم يكن فيضاناً سكانياً من داخل شبه الجزيرة إلى خارجها أو حوافيها المحيطة بها، ولكن كان فيضاناً سكانياً من خارج شبه الجزيرة إلى داخلها، وخاصة من أقوام بادية لا تزال في مرحلة الرعي آثرت حياة البداوة على حياة الإستقرار في وديان الأنهار أو حيل بينها وبين الإستقرار"(عوض: ٢-٥٣)..

ويواصل عوض بأن "المخزن البشري العظيم الذي خرج منه عديد من أقوام منطقة الشرق القديم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد كان المنطقة المحيطة ببحر قزوين في ميديا عبر جبال القوقاز حتى البحر الأسود.. ولا أحد يعرف إن كانت هذه الموجات البشرية قد تدفقت بسبب الجفاف أو تدفقت بسبب ضغط أقوام أخرى أخرجت الناس بالغزو من ديارهم فانتقلوا إلى ديار أخرى واغتصبوها من أهلها. فالنموذجان معروفان في تاريخ الهجرات البشرية حتى العصور التاريخية" (السابق).

وينتهي عوض إلى أن " العرب – إذن – موجة متأخرة جداً من الموجات التي نزلت على شبه الجزيرة من القوقاز والمنطقة المحيطة ببحر قزوين والبحر الأسود نحو ١٠٠٠ ق. م. أو قبيل ذلك. ولعلها لم تستقر في مكان ما في بلاد ما بين النهرين أو في الشام الكبير لأنها وجدت في هذه أو تلك أقواماً منظمة أقوى منها بأساً وأعلى حضارة، فنفذت إلى الفراغ الكبير في شبه الجزيرة من طريق بادية الشام حاملة معها لغتها القوقازية المتفرعة من المجموعة الهندية الأوروبية. أو لعلها آثرت حياة البداوة والرعي والتجارة التي ألفتها في مهدها الجبلي الأول على حياة الإستفلاح والإستقرار مكتفية بروابط العصبية أو "القومية" كأساس للتماسك الإجتماعي عن الإرتباط بالوطن، سجن المتحضرين، على رأي ابن خلدون" (السابق: ٦٠-٦١).

الثاني: ويزعم أصحاب هذا الإتجاه أن الحضارة اليمنية أنشأها السكان الأصليون للمنطقة، وهم من ساهم في بعض الحضارات المحيطة. فإذا ما أغفلنا، بحق أو بدون حق، "الأساطير" التي تتحدث عن "الغزوات" و"الفتوحات" التي قام بها بعض الملوك اليمنيين في الماضي، كما يذهب، مثلاً، وهب بن منبه في "التيجان"، يذكر نيلسن أن "عدداً كبيراً من العلماء يعتقد أن سائر الشعوب السامية الشمالية المتمدنة، كالبابليين والأشوريين والأراميين والعبريين خرجوا في الأصل من البوادي العربية.. والساميون الشماليون، كما يعتقد شبرنجر، هم ساميون جنوبيون انتقلوا إلى الشمال، وما بلاد العرب إلا المستودع الذي خرج منه سائر الساميين، بما في ذلك الأمازيغ في شمال إفريقيا. ويعتمد هؤلاء في فرضيتهم على أن البدو الذين هاجروا من شبه جزيرة العرب كان سبب هجرتهم هو تضخم أعدادهم، من جهة، وندرة الطعام الذي أصبح لا يقوى على تغذيتهم، من جهة أخرى" (نيلسن: في: نيلسن وآخرون: ٤٦).

إلى هذا الإتجاه، ينضم فريق من العلماء يمثله كيتاني يقول بأن شبه جزيرة العرب كان مهد الشعوب "السامية". وفي رأي كيتاني أن حضارات الهلال الخصيب من العراق إلى الشام الكبير، أي الساحل

الشرقي للبحر المتوسط ذات الخصائص السامية ليست إلا ثمرة نزوح الفائض من بدو الصحراء إلى ما وراء الفرات وإلى الشام حيث استقروا في المدن واستفلحوا في القرى (كيتاني في: عوض: ٤٦).

في هذا السياق، يذكر كمال الصليبي أنه "عندما زار المؤرخ الإغريقي هيرودوتس سورية في القرن الخامس قبل الميلاد أخبره شيوخ صور الفينيقيون بأن أجدادهم كانوا قد جاؤوا في الأصل نزوحاً من سواحل البحر الأحمر، بل إنهم حددوا زمن هجرتهم من تلك السواحل إلى سورية بثلاثة وعشرين قرناً قبل ذلك التاريخ" (الصليبي: ٢٠١٣، ٢١٧).

ويبدو أن الجدل الصاخب بشأن شبه الجزيرة العربية، عموماً، والجنوب منها على وجه الخصوص، عائد عند بعضهم، إلى خصوصية موقعها الجغرافي، بما يعنيه من حالة البيئة المناخية والطبيعية الحيوية التي كانت سائدة في القدم. بهذا الصدد يشير نيلسن إلى أن "القبائل العربية الجنوبية كانت قد أجمعت أمرها على أن تتحد، وتكوِّن دولاً لها لغاتها الخاصة، وكتاباتها الخاصة ودياناتها الرسمية الخاصة. هذه الثقافة هي ثقافة سامية جنوبية خالصة بعيدة عن المؤثرات الأجنبية، وذلك بفضل الصحاري الواسعة الممتدة في الشمال والشمال الشرقي، ووجود تهامة برمالها الشاطئية الممتدة على طول البحر الأحمر" (نيلسن: في: نيلسن وآخرون: ٣٩-٤٠). إلى ذلك يشير أيضاً لوندين بالقول "إن اليمن استثناء سعيد لهذه القاعدة (قاعدة التأثير المتبادل للبلدان المجاورة)، فنشأ المجتمع الطبقي فيها بصورة مستقلة كنتيجة لنمو قوى الإنتاج في المجتمع اليمني القديم والإنحلال الذاتي للمجتمع البدائي". غير أن هذا "الإستثناء السعيد" لم يستمر، حيث يشير الكاتب نفسه إلى أن اليمن "قد اقتبست من مصر وبلاد النهرين المنجزات التكنيكية عن طريق الإتصالات، ومن أهم الإقتباسات الأبجدية." (لوندين: في مجلة "الحكمة"، العدد ٦١، ص ٩). هذا، في حين أن ريكمنس يذهب إلى أن الروائع اليمنية هي نتيجة نهائية لحقبة طويلة من المركزية السياسية.. ومن المحتمل أن تكون هذه العملية قد بدأت في منتصف الألف الثاني ق. م. على الأقل.. وإن اليمنيين لم يقتبسوا الأبجدية من الفينيقيين (ريكمنس: ١١٨، ١١٩).

والمهم أن من يزعم بهذه الفرضية أو تلك لم يستند، مع الأسف، إلى ما يعزز رأيه بمعطيات أثرية أو تاريخية أو غيرها بصورة أكيدة قاطعة.

على كل حال، بشأن فرضية مدى أصالة الحضارة اليمنية يتساءل "هومل" عما إذا كانت هذه الحضارة قد بلغت هذه الدرجة من النمو والكمال في البلاد ذاتها أم أنها جاءت إلى البلاد من الخارج كاملة ناضجة؛ ثم يجيب بأننا نعجز الآن عن إصدار حكم حول هذا الموضوع (هومل: في "نيلسن وآخرون"، ٦٢). أما نيلسن فيتقدم بالخطوة الجريئة فيقول إن "الجزيرة العربية، فيما يرجح، هي الوطن الأصلي للعنصر السامي والشعوب السامية الشمالية، ومنها نشأت الحضارات السامية الشمالية الرفيعة (نيلسن: في "نيلسن وآخرون"، ٥٣؛ وانظر: حتي: ١٤-١٥).

وهناك فرضية تحاول أن تجد لها سنداً علمياً ما، وهي تلك التي يوردها العالم وِل ديورانت بأن شوينفرت يلفت أنظار العلماء إلى تلك الحقيقة الطريفة العظيمة الخطر، وهي أن الشعير والذرة الرفيعة والقمح وتأنيس الماشية والمعز والضأن، وإن ظهرت كلها في مصر وبلاد الرافدين من أقدم العهود المدونة، فهي لا توجد في حالتها البرية الطبيعية في مصر، بل في بلاد آسية الغربية، وبخاصة في بلاد اليمن وبلاد العرب

القديمة، وهو يستدل من هذا على أن الحضارة – وهي هنا زراعة الحبوب واستخدام الحيوانات المستأنسة – قد ظهرت في العهود القديمة غير المدونة في بلاد العرب، ثم انتشرت منها في صورة "مثلث ثقافي" إلى ما بين النهرين (سومر وبابل وآشور) وإلى مصر، ولكن ما وصل إلى علمنا عن تاريخ بلاد العرب القديمة حتى الآن يبلغ من القلة حدا لا نستطيع معه إلا أن نقول: إن هذا مجرد فرض جائز الوقوع (ديورانت: المجلد ١، الجزء الثاني،٤٣).

من جهة أخرى، يذهب بعضهم إلى أن الحياة الثقافية في شبه الجزيرة العربية قد شهدت "انقطاعاً".. ويعرض هذه الفرضية – دون أن يتبناها، بل يعمل على دحضها كما سنرى أدناه – استاذ التاريخ في جامعة صنعاء عبده عثمان غالب بأن بعض الباحثين يتبنى فرضية تسلم بوجود "فجوة ثقافية" في تاريخ اليمن القديم تغطي الفترة من الألف الرابع ق. م. حتى الألف الأول ق. م.، وهي الفترة التي تعارف علماء الآثار على تسميتها بـ"العصر البرونزي المبكر والمتوسط والمتأخر"، وكان ذلك الإعتقاد قد بني على عدم عثور الباحثين الأوائل على مناطق سكنية تعود إلى الفترة الزمنية التي سبقت الألف الأول ق. م. في المواقع التي أجريت فيها أعمال مسح أو تنقيب أثري قبل نهاية السبعينات من القرن العشرين (غالب ٢٠١٠م: ٦– ٢١).

في هذا السياق، يحاول بعض آخر دحض هذه الفرضية، فيشير إلى أن الإكتشافات الأثرية في اليمن تثبت التواصل والإستمرارية التي شهدتها منطقة جنوب شبه الجزيرة العربية، حيث أسفرت بعض نتائج تنقيبات البعثة السوفيتية اليمنية المشتركة خلال الأعوام ١٩٨٣ - ١٩٨٥ عن وجود دلائل على أن الجزيرة العربية، وقبل كل شيء القسم الجنوبي منها، كانت مأهولة بالإنسان البدائي في أبكر مراحل نزوحه من افريقيا (قبل أكثر من مليون عام) وبقيت مأهولة على مدى عصور التاريخ البدائي.. أي أن حقبة العصر الحجري أصبحت ممثلة في جنوب الجزيرة العربية بالعصور الأثرية كافة بدءاً من العصر الأولدوي وحتى أواخر العصر الحجري الحديث (الألفان الثالث والرابع قبل الميلاد) وفترة ظهور الحضارة الزراعية المبكرة (بونغارد – ليفين: ٢١٩، ٢٢٤). وللمرة الأولى في شبه الجزيرة العربية تم العثور على موقعين للأدوات التي ترجع إلى أقدم مرحلة من مراحل العصر الحجري والتي تسمى بالعصر الأولدوي الذي يبلغ عمر الطبقة العليا أكثر من مليون عام (السابق: ٢٢٣).

من جانبه، يؤكد عثمان أنه بعد دراسة سجل المعلومات والأدلة الأثرية المختلفة، تبين أن اليمن قد شهد استمراراً في الإستيطان والتوالي الثقافي في الفترة المذكورة أعلاه.. وأن اليمن كانت منطقة ملائمة للزراعة والإستقرار في فترة العصر البرونزي.. وأن ثقافة حضرية قد أرسيت وأنها تمتلك خصائص ومميزات تعكس أصالتها المحلية ومراحل نموها المختلفة، رغم أنه كان نموا بطيئاً، لكنه كان طبيعياً ومتواصلاً.. (عثمان ١٩٩٤م: ٦، ٧). ويلفت عثمان النظر إلى أن سكان المستوطنات والمدن والمراكز الكبيرة في أودية الأرض السهلية هم يمنيون كانوا يعيشون في مناطق المرتفعات الجبلية، وكان التحول المناخي قد دفعهم إلى الهبوط من بيئتهم الجبلية إلى الإستقرار في أودية الأرض السهلية في حوالي بداية الألف الثاني ق. م.، وربما في نهاية الألف الثالث ق. م. (السابق: ١١).

إن ما يورده عثمان من معلومات علمية مؤكدة، نتيجة تنقيبات أثرية — إضافة إلى إنشاء البرهان بغياب ما يسمى بـ"الفجوة الثقافية" في اليمن — ذات علاقة بموضوعات هامة جداً، من بينها، وهو ما يهمنا هنا بشأن الأسبقية: للزراعة أم للبداوة.

ثانياً: الحضارة والبداوة.

إن ما جاء به غالب ينطوي، ضمن أمور أخرى، على الموضوعة بأن الزراعة وتربية الماشية كانتا هما محور الحياة الإقتصادية في المستوطنات الأولى في اليمن القديم قبل النزول إلى الوديان. ذلك لإن المستوطنات تعني الإستقرار والذي يعني بدوره الزراعة وتربية الماشية معاً، إضافة إلى صيد الحيوانات المتوفرة في المحيط البيئي. ثم — وهذا استنتاج بديهي — عند اشتداد موجة الجفاف.. "تفرقت أيدي سبأ".. في سياق عملية معقدة مركبة استغرقت حقباً مديدة، انطوت على أصناف شتى من عمليات التكيفات الناجحة والفاشلة وما بينهما من "نجاح — فاشل" إلى "فشل — ناجح".. مع تضحيات جسام فرضتها تجاربهم في محاولات التكيف المتعددة.. ما نجم عنه، في التحليل الأخير، صياغة أنماط حياة اقتصادية — اجتماعية — ثقافية ثلاثة رئيسية: النمط الأول،ويتمثل في اضطرار بعض من أولئك إلى التحول إلى البداوة، بصرف النظر عن نوعيتها: بداوة الرعي في المناطق القريبة، أم الترحل إلى مسافات بعيدة. النمط الثاني، ويتمثل في اضطرار بعض ثان إلى اقتفاء المناطق التي يشبه مناخها ذلك المناخ الذي تعودوا عليه؛ أي إنهم هاجروا من وطنهم الذي يزداد جفافاً إلى المناطق التي لم تزل مطيرة. النمط الثالث، ويتمثل في صمود البعض الثالث وثباته في مكانه مع تغيير في أسلوب حياته القديمة وذلك بالتأليف بين تربية الماشية والزراعة المعتمدة على وسائل ري مبتكرة للتكيف مع شحة الأمطار الهاطلة في مناطقهم.

هنا لا بد إلا وأن نواجه من يعترض على هذه الخلاصة لسبب أساسي لديه بأن البداوة سبقت الزراعة وليس العكس حسب ما هو وارد أعلاه. بهذا الشأن، ليس باليد إلا الإستعانة ببعض الفرضيات، وكذا ببعض نتائج العلم الحديث؛ أي إن هذه الخلاصة تحيلنا إلى شيء من "التاريخ الفرضي" أو "التاريخ الظني" بشأن فرضية أسبقية بداوة الرعي على الزراعة، أو العكس.

من المهم لفت النظر إلى أن فرضية أسبقية البداوة على الزراعة هي الفرضية الشائعة والتي لا زالت تجد لها مناصرين، على الرغم من أن العلم يميل إلى الحسم لغير صالحها، ويؤكد على أسبقية الزراعة على حياة البداوة المعتمدة على تربية الماشية المتنقلة طلباً للعشب والماء.

بهذا الصدد يتطرق بعض العلماء والباحثين، كل يحاول إثبات الفرضية التي يميل إليها. ولأن الكثير منهم لم يزل يؤيد أسبقية البداوة على الزراعة، بل ويعتبرها بمثابة البديهية، فإنني أكتفي هنا بما يقوله نيلسن الذي يذهب إلى أن هناك ملاحظات أخرى حول نواحي متعددة من نواحي الحضارة لا نستطيع إدراكها إلا إذا أرجعناها إلى هذه الأصول التي نجدها في الحضارة الجنوبية القديمة التي تعتبر بمثابة الخطوة السابقة والممهدة للحضارة الزراعية السامية الشمالية الراقية والإنتقال من البداوة إلى الزراعة" (نيلسن: في "نيلسن وآخرون"، ٥٣-٥٤").

إذا كان المقصود بالبداوة والزراعة في الجملة أعلاه: " والإنتقال من البداوة إلى الزراعة "، هو البداوة في آخر أطوارها، والزراعة المتطورة وليست تلك البدائية، فيمكن عندها الموافقة. أما إذا جرى التعامل مع الجملة بالمطلق، فهذا لا يتسق مع وجهة نظر ما قيل أعلاه.

لا بد من الإعتراف أن المرء يجد مشقة بالغة في إقناع الآخرين بأن الفرضية المعاكسة هي الأكثر قرباً من حقائق يثبتها العلم، وذلك بسبب تمكّن فرضية أسبقية البداوة على الزراعة من عقول الكثير، ليس في أوساط عامة الناس، وإنما أيضاً في غير قليل من النخبة المتعلمة.

قبل حقائق المعرفة الحديثة، كان عبدالرحمن ابن خلدون، إمام علم الإجتماع، أو على الأقل أحد أئمة علم الإجتماع، قد تطرق في "المقدمة" — ضمن موضوعات كثيرة كما هو معروف — لموضوع البداوة وعلاقتها بالزراعة والحضارة. وما يهمنا هنا نظرته المتمثلة في أمرين: الأول، موضوعته التي لا تفصل بين الزراعة والبداوة، وإنما يجعل الزراعة وتربية الماشية معاً في نطاق اصطلاح واحد هو "البدو"؛ الثاني، أن الزراعة تسبق الرعي.

يقول ابن خلدون في "المقدمة": "إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها، وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم.." (ابن خلدون: ٩٥).

إن هذا النص —كما أحسبه — مضطرب في صياغته، وبالذات في المقطع الأخير: "وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان .. ضرورياً لهم". ذلك أن البداوة، عند ابن خلدون في هذا النص، تحتوي على الزراعة وتربية الماشية معاً. هذا أولاً؛ وثانياً، أن هذا النص لم يذكر تربية الإبل. فهل يمكن الإستنتاج أن ثمة احتمالاً بأن رعي الإبل لا يتضمنه تعريف الفلاحة الخلدوني، أم هو يفترض ذلك — ولو أن هذا ليس بالمهم في هذا المقام.

لنواصل مع ابن خلدون: "قد قدمنا أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام.. فمن كان منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدائر والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم؛ ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، ويسمون "شاوية"، ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة.. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها.. فاضطروا إلى ابعاد النجعة.. فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً وينزلون من أهل الحضر منزلة الوحش غير المقدور عليه.." (السابق: ٩٦).

نجد هنا، أولاً، تأكيداً على أن تعريف "البدو" يحتوي على الفلاحين والرعاة معاً؛ ثانياً، أن الفلاحين مستقرون، والرعاة هم الرحل. وهذا يؤكد الإضطراب، أي وكأن البدو غير الرعاة، أوعلى وجه الدقة: إن

الرعاة صنف من أصناف البدو؛ وهذا التأكيد يلغي احتمال أن ما جاء من اضطراب، أو على الأقل ما أحسبه اضطراباً، ليس سوى جرة قلم غير مقصودة. لا! هنا تأكيد على أن الأمر ليس مجرد جرة قلم لم تصب غايتها، وإنما هي صياغة صادرة عن وعي كامل. ثالثاً– وهو المعروف طبعاً – ينقسم الرعاة الرحل إلى جماعتين: الأولى، وهم رعاة البقر والغنم، أي "الشاوية"؛ والثانية، وهم رعاة الإبل. من هنا يحسم ابن خلدون أمر رعاة الإبل ليجعلهم ضمن مكونات البدو (أي ضمن الفلاحين والرعاة)؛ رابعاً، أن كل البدو متوحشون، ورعاة الإبل هم الأشد توحشاً.

"لقد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم.. والحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم؛ ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه؛ فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما" (إبن خلدون: ٩٧).

ولست هنا بحاجة إلى تعليق، سوى أن ابن خلدون يؤكد على ان المدنية، بإنشاء المدن والإستقرار فيها، مع ما تقيمه من أنظمة حكم، تتلو البداوة، أي تتلو الزراعة وتربية الماشية معاً؛ وأن البداوة، بمعناها الجامع للفلاحة والرعي، هي الأسبق للمدن والحضر. غير أن ابن خلدون يجعلنا هنا في مواجهة قضية أخرى عندما لا يكتفي بمفهوم "الحضر"، بل يضيف المدن. وكأنه يقول إن القرى الفلاحية ليست من الحواضر وأهلها ليسوا من الحضر .

"أما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش، أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم؛ ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر وأنه معلمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة" (إبن خلدون: ٣٠٣–٣٠٤).

الفلاحة، إذن، أقدم من كل أصناف كسب الرزق.. منذ "أبونا آدم"!

هذا، إذا ما كان الذي سبقت الإشارة إليه قد التبس على أحدنا. بطبيعة الحال، ليس صحيحاً أن الفلاحة، وهنا هي الزراعة على وجه التحديد، ليست بحاجة إلى العلم، ولكن ابن خلدون كان قصده هنا على الأرجح، الزراعة البدائية وتربية الحيوانات المستألفة البيتية، والتي فعلاً لا تحتاج إلى معرفة واسعة بالمحاصيل والدورة الزراعية وعلم الفلك لمعرفة متغيرات المناخ والفصول الزراعية، إلى غير ذلك من المعارف الزراعية اللاحقة. يفهم من ذلك أن "أبونا آدم" كان فلاحاً عاماً – إن جاز لي القول – بمعنى أنه كان مزارعاً وراعياً في آن واحد، ثم بعد ذلك ظهر التخصص في ولديه قابيل وهابيل –كما تذهب الروايات المعهودة – حيث كان الأول مزارعاً، والثاني راعياً، والأرجح أنه لم يكن راعياً للإبل.

غير أن ثمة احتمالاً أن لفظة "فلح" لربما تنطوي على معنى آخر يتصل بالمعنى قيدالبحث، أي العلاقة بين الزراعة والرعي. يقول صاحب "لسان العرب": الفَلْح: الشق والقطع. فلح الشيء يفلحه فلحاً: شقه. وفلحت الأرض إذا شققتها للحرث، للزراعة. والفلاح قيل له كذلك لأنه يفلح الأرض أي يشقها، وحرفته الفِلاحة، أي الحراثة (إبن منظور: مادة "فلح"، ٥٤٨/٢). وإذن، ليس ثمة أي معنى آخر للفظة غير ما هو مذكور أعلاه.

إن المهم هنا، أن الرعي عموماً – ناهيك عن الرعي المتطور، والذي بحاجة إلى وسائل تمكن الراعي المتطور من القيام بالترحال البعيد، وخلق نمط حياة يختلف عن المزارع المستقر – لم يسبق الزراعة، وإنما كان ملتحماً بها في بادئ الأمر، ثم انفصل لاحقاً عنها.

إذا كان ذلك عبارة عن فرضية مستوحاة، لدى ابن خلدون، من منطق الحياة الإجتماعية – حسب فهمه وبالتالي حسب ما انتهى إليه – وأيضاً من الأسطورة، فإن حافر فرضية أخرى يقع على حافر فرضية ابن خلدون، استناداً إلى ما يعدّه الكثير من العلماء حقائق علمية. بهذا الصدد يلفت عالم الإجتماع العراقي علي الوردي إلى نظرية أرنولد توينبي، فيقول: من النظريات التي كان لها رواج، وبتأثير من نظرية التطور المشهورة للعالم داروين في منتصف القرن التاسع عشر، ظن العلماء آنذاك أن كل مجتمع بشري لا بد له أن يمر بمراحل محتومة في تطوره، تبدأ المرحلة البدائية التي يعيش الإنسان فيها على الصيد والإلتقاط، ثم تأتي مرحلة البداوة التي يعيش الإنسان فيها على الرعي، وتليها مرحلة الزراعة، ثم مرحلة الصناعة. وقد ثبت خطأ هذه النظرية، لا سيما في ما يخص البداوة. فالعلماء اليوم يميلون إلى القول بأن البداوة ليست مرحلة ضرورية وحتمية من مراحل التطور الإجتماعي، وإنما لا تنشأ إلا في الصحراء (الوردي: ٣٢–٣٣). ويستند الوردي في ذلك إلى الفرضية المعروفة لعالم التاريخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي.

بالعودة إلى توينبي – أو بالأصح: بالعودة إلى مختصر سِفْرِهِ الواسع الذي أعده المستر سومرفيلد، حسب ما جاء في المقدمة العربية لـ"مختصر دراسة للتاريخ" التي كتبها فؤاد مُحَّد شبل – نقرأ ما يلي:

بينما كان الثلج يغطي أوربا الشمالية حتى جبال الهارز (أقصى سلاسل ألمانيا الشمالية) وكانت الثلوج تتوج جبال الألب والبرانس، عمل الضغط العالي للقطب الشمالي على إمالة الزوابع المطرية تجاه الجنوب. وكانت الأعاصير التي تخترق أوربا الوسطى تمر في ذلك الوقت فوق حوض البحر الأبيض المتوسط وشمال الصحراء الكبرى وتستمر في طريقها دون أن تعتصرها جبال لبنان، مارة عبر العراق وبلاد العرب إلى فارس والهند. فكانت الصحراء الجدباء (الصحراء في ما بعد هذا الحقبة المطيرة) تنعم في ذلك العهد بهطول الأمطار بانتظام.. بيد أن المنطقة الأفراسية (الإفريقية–ألآسيوية) أخذت عقب نهاية عصر الجليد تكابد تغيراً في أحوالها الطبيعية مبناه اتجاهها نحو الجفاف.. نحن الآن على شفا الإنقلاب الكبير، وسنواجه قريباً رجالاً يسيطرون على موارد غذائهم بفضل امتلاكهم حيوانات مستأنسة وزراعتهم الغلال. ويبدو أن لا مناص من ربط هذا الإنقلاب بالأزمة التي أحدثها ذوبان الجبال الثلجية الشمالية وما تلاه من انكماش الضغط القطبي العالي على أوربا، وتحويل عواصف الأمطار الأطلسية من منطقة جنوب البحر الأبيض المتوسط إلى مجراها الحالي عبر أوربا الوسطى.

وسيكون هذا الحادث – بكل تأكيد – امتحاناً شديداً إلى أقصى حد لملكة الإختراع لدى سكان المنطقة التي كانت تنمو فيها المراعي والأعشاب في ما مضى.

إزاء هذا الجفاف التدريجي الذي ترتب على عودة حلقة الإعصار الأطلسي إلى التحول نحو الشمال كلما تقلصت جبال أوربا الثلجية، أصبح على السكان الصيادين الذين تأثروا بهذا التغيير أن يختاروا أحد أمور ثلاثة، وهي: أولاً، التحرك نحو الشمال أو الجنوب مع صيدهم متتبعين المنطقة المناخية التي ألفوها؛

أو، ثانياً، البقاء في موضعهم والحياة حياة تعسة مكتفين بما يصيدونه من الحيوانات التي قد تقاوم الجفاف؛ أو، ثالثا، يستطيعون من غير أن يهجروا مواطنهم الجديدة تحرير أنفسهم من الإعتماد على احتمالات بيئتهم باستئناس الحيوانات وفلاحة الأرض (توينبي: ١١٤-١١٥).

يواصل توينبي قوله بأن تحدي الجفاف قد حفز عند ظهوره للمرة الأولى، طائفة من الجماعات التي كانت تعتمد على امتهان الصيد في الماضي، فاضطرت لتدبير معاشها في ظل ظروف أقل موافقة إلى الإقبال على شكل بدائي من أشكال الزراعة. وتثبت الأدلة بصفة قاطعة أن هذه المرحلة الزراعية قد سبقت البداوة.

في هذا السياق — وإن لم يكن رداً مباشراً على ما يسوقه توينبي وما يني عليه عالم الإجتماع العراقي علي الوردي — يذكر العالم اللغوي المصري لويس عوض أنه قد ذهب بعض العلماء إلى افتراض أن شبه الجزيرة العربية كانت في زمن قديم موغل في القدم أكثر خصوبة، ثم أصابها الجفاف فأدى ذلك إلى هجرة سكانها الأصليين إلى وديان الأنهار والسهول المحيطة بشبه الجزيرة. ولكن موسكاتي وغيره يرفضون هذا الرأي لأن الشواهد العلمية تؤكد أنه لم يحدث أي تغيير في مناخ شبه الجزيرة منذ فجر التاريخ المعروف، أي الألف الثالثة والرابعة قبل الميلاد، ومثل هذه التغييرات تنتمي إلى العصر الحجري القديم حيث لا مجال للكلام عن العرب أو غير العرب كأجناس أو أقوام أو كشعوب لها ملامح محددة ومميزة. وهناك أبحاث عديد يحدثنا عنها الدكتور جواد علي تركز على هذه التغيرات الجغرافية والمناخية العظيمة في جنوب شبه الجزيرة، وتصور اليمن على أنها كانت جنة عدن الخضراء التي انبثق منها الإنسان الأول ثم أصابها الجفاف. لكن المشكلة في كل هذه النظريات هي أنها تعود بنا إلى نهاية العصر الجليدي لتفسر لنا حضارات في أطراف شبه الجزيرة في الألف الثالثة والألف الثانية قبل الميلاد.. ولكن كل هذه الإفتراضات لا معنى لها خارج الأنثربولوجيا الطبيعية والجغرافية الحنسية مالم تقترن بآثار الإنسان على الأرض ما تصنع يداه وما يخرج من فكره وما يخط قلمه. فبهذه الأشياء وحدها يبدأ التاريخ وتبدأ الحضارات. فلنترك هذه التشنجات البشرية التي تحتاج في تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية أو إيكولوجية، ولنقترب كثيراً من العصور التاريخية فنفسر عصور الهجرات البشرية العظيمة بالإنفجارات السكانية سواء بين سكان المراعي أو في أحواض الأنهر دون الحاجة إلى انتظار الجفاف من الأنهار والأمطار لتفسير انتقال الحشود البشرية من مكان إلى مكان عبر السيول والقنوات والأنهار والبحار من قارة إلى قارة، ولنفترض أيضاً أن هذه الهجرات الجماعية لم تكن لتتم إلا بين أقوام تملك من مقومات القوة والحيوية ما يؤهلها للخروج لغزو الأقوام الأخرى، وفي مقدمة هذه المقومات درجة عالية من درجات التنظيم الإجتماعي والتماسك الإجتماعي (عوض: ٤٦).

كما هو واضح، تحاول هذه الفرضية أن تجد لها سنداً علمياً في اللغة، وبالطبع هي جديرة بالإحترام العلمي مهما كانت صادمة.

للزراعة —كما هو معلوم — تأثير بالغ الأهمية على التاريخ الإجتماعي لهؤلاء الصيادين السابقين؛ إذ هيأت لهم إقامة علاقات جديدة للغاية مع الحيوانات البرية. ذلك أن فن استئناس الحيوانات البرية يتيح للمزارع إمكانيات أوسع مدى بكثير مما يتاح للصياد الذي يعجز بطبيعة مهنته نفسها عن مزاولة هذا الفن، اللهم إلا في نطاق حدود ضيقة جداً.. وكما يذكر توينبي أن المزارع بواسطة كلب حراسته — لا

الصياد الذي يصحبه كلب الصيد – هو الذي في قدرته الإنتقال إلى المرحلة التالية التي تنتج الراعي وكلب حراسة الغنم. فالمزارع هو الذي تتوافر لديه موارد الطعام التي تغري الحيوانات المجترة كالثور والغنم التي لا يغريها لحم فريسة الصياد كما يغري الكلاب.

يواصل توينبي أنه باشتداد موجة الجفاف، واجه المزارع هذا التحدي الجديد بطريقتين مختلفتين:

الأولى: بعض الزراع واجهه بالهجرة التدريجية إلى مناطق أبعد كلما تعاظمت شدة ميل المناخ إلى الجفاف، وذلك رجاء التمشي مع البيئة الطبيعية التي فيها يستطيعون مواصلة أسلوب معيشتهم. لقد غيروا موطنهم كي لا يبدلوا عاداتهم.

الثانية: البعض الآخر من الزراع افترق عن صحبة الأولين، بغية الإستجابة إلى نفس التحدي على نمط أعظم جرأة، تمثل ذلك في هجران هؤلاء للواحات التي كانت قد أصبحت وقتئذ غير محتملة، وحطوا هم وأسرهم وأسرابهم وقطعانهم على سطح السهب الشحيح.. فجازفوا بوجودهم اعتماداً على الفن الذي كانوا قد اكتسبوه حديثاً؛ فانحدروا إلى السهب ليتخذوها لهم مقاماً، لا ليتجاوزها إلى ما ورائه، (لم يغير هؤلاء موطنهم، ولكنهم غيروا نمط حياتهم) فأصبحوا بذلك بدواً (توينبي: ٢٨٠-٢٨٢).

بهذا الصدد، يذكر الباحث الروسي القدير فيكتور شنيريلمان في بحثه القيم "ظهور تربية المواشي ونتائجها الإجتماعية" أنه "قد فقدت اعتبارها تماماً النظرية القديمة التي يذهب أصحابها إلى أن الصيادين وجامعي الثمار استطاعوا الإنتقال إلى تربية الماشية بشكل مستقل؛ على الرغم من أن بعض أصداء هذه الفرضية لم يزل يتردد أحياناً في وقتنا الحاضر". ويلفت الباحث النظر إلى أنه ما كان للإقتصاد الرعوي المبكر أن يتطور من تلقاء ذاته، لأن الإعتماد على اللحوم من القطيع كطعام رئيسي، وذلك بذبح المواشي النشيط، قد قوض أسس تربية الماشية نفسها. ولذلك لعبت الزراعة وجمع الثمار والصيد والمنتوجات الحليبية دوراً أساسياً في تغذية جميع مربي المواشي. هذا أولاً؛ وثانياً، أن من أهم المقدمات المادية – التقنية لحياة الترحل البدوية ظهور صناعة اللباد والغطاء للمساكن ومستلزمات المعيشة البدوية المعتمدة على الصوف والشعر والجلود. ثالثاً، استخدام الحيوانات البيتية للركوب والحمل والجر، وهو ما احتل، في ما بعد، مكانةً هامةً لعملية الترحل البدوية. ويضاف إلى ذلك تشكل الملكية الخاصة العائلية للقطيع والذي يعد من مقدمات تكون البداوة (شنيريلمان في "عالم البدو": ٣٦-٣٨).

بطبيعة الحال ما كان لتلك "المقدمات المادية – التقنية" أن تتحقق في حياة الترحال البدوية، بل هي تشترط، أول ما تشترط استقراراً يقوم على حياة القرية أو المستوطنة.

وينتهي الكاتب إلى خلاصته بأنه على أساس هذه العوامل الرئيسية الثلاثة، جرى فصل تربية الماشية عن الزراعة، وهو ما قاد بدوره إلى تشكل أكثر تخصصاً من أنصاف البدو والبدو المشتغلين بتربية الماشية والرعي (السابق: ٥٦)

إلى ذلك يشير غينادي ماركوف أن معطيات العلوم الطبيعية تشكل أساساً يسمح بالإفتراض بأن ظهور البداوة على تخوم عصر البرونز والحديد المبكر ارتبط إلى حد كبير بتغيرات في الوسط الطبيعي للعديد من المناطق السهبية – الجبلية. إن هذه التغيرات، وكنتيجة لنشاط الإنسان المعاشي، وللتذبذبات المناخية والجوفية، قد أثرت سلبياً على تطور الزراعة البدائية الفاسية عند قسم من عشائر البرونز الجبلي –

السهلي؛ واختل التوازن بين عناصر الإقتصاد المركب، الصيدي والزراعي والرعوي، وكف هذا الإقتصاد عن تلبية حاجات السكان. لذلك فقد ظهرت ضرورة توفير وسائل إضافية جديدة للعيش.. فكان المخرج الوحيد في ذلك، في الظروف الخاصة بالسهوب والتلال السفحية، يكمن في التطوير اللاحق لتربية الماشية الإنتشارية، أي في البداوة، أو في الهجرات. وهذا وذاك قادا إلى زيادة حركة السكان.

ومن المشكوك فيه أن يكون صحيحاً الإفتراض القائل، إن عملية تحول الإقتصاد المركب إلى اقتصاد رعوي كانت نتيجة مرتبطة بنمو عدد رؤوس القطيع الذي تطلب حركة اقتصادية أكبر.. إن ترك الإقتصاد التقليدي العامل منذ زمن بعيد، والمساكن الدافئة ومقابر الأجداد والإنطلاق نحو التجوال، كان يتطلب أسباباً قاهرة (ماركوف في "عالم البدو": ٧٧-٧٨).

ولعله من المفيد التذكير بأن انفصال مهنة الرعي واقتصارها على نمط البداوة لم يتحقق دفعة واحدة، وإنما عبر صيرورة عملية معقدة ومشروطة بالعوامل الطبيعية وبالتطور الإقتصادي والإجتماعي للجماعات القبلية التي كانت تعتمد على الإقتصاد المركب من الزراعة والرعي والصيد في آن واحد.. ولم يحصل هذا الإنفصال إلا بعد تجارب مضنية ذات تكاليف باهضة قدمتها تلك الجماعات في مسيرة صراعاتها مع البيئتين الطبيعية والإجتماعية.. سلماً وحرباً.. ويمكن للمرء أن يستنتج بأنه في خضم تلك "المسيرة الحلزونية"، تبدت جماعات ثم تحضرت.. ثم تبدت.. وهلم جرا.. ولعل عملية التطور في الفن الحرفي كان من أهم العوامل، إن لم يكن هو الأهم، لتحقيق عملية الإنفصال التدريجية حتى استوت البداوة في تشكلها النهائي على ما هو عليه معرفتنا بها اليوم. وكمثال على ذلك، يمكن القول إن اعتماد البدوي صاحب الجمل على الخيمة المصنوعة من وبر الجمال ما كان له أن يتم إذا لم تكن حرفة صنع الخيمة قد بلغت هذا المستوى، وقبلها كان قد استؤلف أو استؤنس الجمل.. وإذا كانت الحرف عموماً لا تنشأ وتتطور إلا في البيئة الحضرية، فإن الإستنتاج المنطقي يقود إلى هذا التأثير الذي مارسته الحياة الحضرية الزراعية على البداوة. من جانبها، مارست البداوة تأثيراتها الأكيدة على الحياة الحضرية..وهذا حديث آخر..

الخلاصة: ما أحاول قوله هنا إن التشكل النهائي للبداوة لم يتحقق إلا في سياق صيرورة بالغة التعقيد.. جرى فيها تبادل التأثيرات المختلفة.. ولا يستثنى من ذلك التأثيرات المتبادلة للمعرفة والأديان والعادات والتقاليد والأعراف.. الأمر الذي يقود — أو على الأقل يقودني — إلى خلاصة فحواها أنه من الصعب القول بعرف قبلي بدوي خالص أو بعرف حضري — زراعي خالص، وإنما بأيدينا أعراف مركبة، وبنسب متفاوتة بالطبع، من الحياة الحضرية الزراعية ومن حياة الرعي البدوية وحياة الصيد. هذا أولاً؛ وثانياً، ثمة من المعطيات الأثرية والتاريخية التي سبق وأن ألمحنا إليها، ما تدفع إلى الترجيح المنطقي بأن المعرفة التقليدية المتوارثة عموماً، وفي ميدان المعرفة العُرفية على وجه التحديد، ومهما كانت التأثيرات الواردة من خارج جنوب شبه الجزيرة العربية، هي، في نهاية المطاف، بِنْت بيئتها المحلية. ذلك أن كل ثقافة وافدة تُلْفَظ إنْ لم تجد بيئة ملائمة تحتضنها لتستوطن فيها.

ثالثاً: القبيلة العربية[3]

بصفته أحد المفاهيم الاجتماعية — الانثروبولوجية، من الطبيعي أن يثير مفهوم "القبيلة" اختلافاً كبيراً في وسط الباحثين المهتمين بهذا الشأن، خاصة وأنها بنية اجتماعية تغطي مساحة زمنية وجغرافية واسعتين للغاية من التاريخ. لذلك بلغ الاختلاف حداً أن ذهب بعضهم إلى رفض المفهوم برمته؛ وبعضهم يسخر من مفهوم "القبيلة" الذي يعتقد أنه لو جُمعت كل التعريفات التي جرى صياغتها للقبيلة في مختلف المناطق من هذا العالم، لكان قد احتوى المفهوم على شتى أشكال الصيغ المتنافرة، وعلى العديد من المكونات التي يصلح بعضها لنمط من أنماط القبيلة، وبعض ثان لا يستقيم إلا لنمط آخر من أنماط القبيلة؛ وبعض من المكونات لا يصلح إلا لنمط ثالث من القبيلة؛ فيصبح المفهوم مثل "مَسَب (جراب) الطَلّاب" (أو "مَسَب المطَلِّب")، أي كيس الشحات.

بهذا الصدد، يذكر الباحث عبدالعزيز بن عقيل أنه في عام ١٩٦٧م عقد اجتماع نظمته الجمعية الأثنولوجية الإمريكية لمناقشة القضايا المتعلقة بالمسائل القبلية، واتفق جميع المشاركين على أمر واحد فقط وهو عدم قناعاتهم بالأطروحات والتعريفات الكلاسيكية للقبيلة. كما يشير بن عقيل إلى أنه لم يطرأ أي جديد بصدد هذه المسألة خلال فترة العشرين سنة الأخيرة، وأخذ كثير من العلماء يرفض استخدام مصطلحي "القبيلة" و"البطن" في اللغات الأوربية، مفضلين عليهما مصطلحات أخرى عديدة ومتنوعة خاصة بكل مجتمع من المجتمعات (بن عقيل ١٩٩٦م: ١٢).

وليس من مهمة هذه الصفحات القليلة تفنيد هذا الرأي أو ذاك ووزنه للوقوف على مدى صحته من خطله. ومع ذلك، يبدو أنه من المهم الاتفاق مع الرأي القائل بضرورة الاستخدام المشروط لأي تعريف. وعليه، ربما كان من العسير للغاية الحديث عن قبيلة،ينخرط أعضاؤها في الانتاج الصناعي الحديث، وقد يمتطي زعيمها إن لم يملك، أحدث الطائرات.. من جهة، ومقارنتها، من جهة أخرى، بقبيلة لم يزل افرادها غير منتظمين حتى في تناول الوجبات الثلاث اليومية المعتادة من شدة الركون المباشر– وأكاد أقول الاعتماد اللحظي– على المحيط البيئي ومدى جوده وكرمه معهم.

لذلك تقتصر هذه الصفحات على النظر إلى تعريف القبيلة العربية من خلال ما خلفه لنا بعض العلماء العرب الأوائل، وذلك حسب معرفتهم النظرية و/أو العملية بها.

بالرجوع إلى الموسوعات اللغوية العربية، نجد أن للقبيلة طائفة من المعاني؛ فهي "واحدة قبائل الرأس لأطباقه أو للقطع المشعوب بعضها إلى بعض، وهي أربع تصل بها الشؤون. كذلك يقال لقبائل القدح والجفنة إذا كانت على قطعتين أو ثلاث قطع؛ ويقال، كادت تصدع قبائل رأسي من الصداع، وهي شعبه. ومن معنى قبائل الرأس سميت قبائل العرب. وقال أبو العباس، اخذت قبائل العرب من قبائل الشجرة، وهي أغصانها، وهم بنو أب واحد، أو بنو آباءٍ مختلفةٍ، أو أعم.. والقبيل هو الكفيل والضامن والعريف، وسمي العريف كذلك لأنه يقبل على القوم يتعرف أمورهم. وقولك نحن في عرافة فلان، أي نحن

(٣) تقوم هذه الفقرة على الموضوع المنشور في العددين (٣و٤) المدمجين في عدد واحد في صيف ٢٠٠٠م من مجلة "دروب".

في قبيلته. كما تأتي قبيل بمعنى طاعة الرب (والدبير معصيته) والقبيل ايضاً الزوج، والجمع قُبل (بضم القاف والباء) وقبلاء، وهم الجماعة من الثلاثة فصاعداً من أقوام شتى، وقد يكونون من نَجْر واحد (أو من نحو واحد)، وربما كانوا بني أب واحد، كالقبيلة" (الزبيدي: مادة "قبل"، ٢١٦/٣٠-٢١٧).

للقبيلة والقبيل، إذن، معان عديدة، يمكن ردها إلى انها هي الجماعة التي:

- لها سلف مشترك واحد، وبالتالي فهي من نوع واحد.
- ليس لها سلف مشترك واحد.
- يسودها التضامن والتكافل.
- لها دين واحد. وهذا هو المغزى والمقصود، في تقديرنا، من عبارة "طاعة الرب"، سواء أكان "الرب" هو الوثن، أم "الرب" كما هو في الديانات التوحيدية. وفي الديانة الوثنية، حيث كان لكل قبيلة، أو جماعة قبلية وثن أو صنم خاص بها، تؤول طاعة الوثن إلى طاعة الجماعة القبلية في المقام الأول.
- لها زعيم تطيعه، وهو بدوره يتكفل بالقيام والسهر على تنفيذ وسريان الأخلاق والحقوق والواجبات وما يتبعها من التزامات في القبيلة، وكذا بين القبيلة من جهة، وغيرها من القبائل من الجهة الاخرى.

بتقديري، لا بد من الإلتفات إلى أمر بالغ الأهمية في هذه "التعريفات" التي أوردها الزبيدي. بصرف النظر عن مدى الإتفاق أو الإختلاف معها، أزعم، ترجيحاً، أنها "تعريفات" تنتمي إلى عهود اجتماعية — تاريخية قبلية مختلفة، ولذلك يلاحظ فيها التباين الواضح لمضامينها عن بعضها. من ذلك، أن تعريفاً ما يمكن أن يسري عند نشأة اصطلاح"قبيلة"، وثانٍ عند مرحلة لاحقة من تطورها، وهكذا.. وسأتطرق إلى ذلك في السياق اللاحق أدناه.

على كل حال، من التأمل في هذه السمات للقبيلة، وفي ما سيرد لاحقاً من تعريفات أخرى، يجد الباحث انه أمام بضعة تعريفات، أو بالأصح، اتجاهات تعريفات للقبيلة العربية صاغها المفكرون العرب الأوائل المهتمون بالنسب وبالعلاقات القبلية، يمكن ردّها إلى اتجاهين رئيسيين:

الأول: الإتجاه النَسَبي – القرابي

ويتوزع هذا الإتجاه إلى فئتين من التعريفات، هما:

الأولى: فئة التعريف بالنسب الأمومي

مما يلفت النظر في الاقتباس أعلاه أن القبيلة عند بعض المفكرين العرب الأوائل غير خاضعة لعامل النسب الواحد المشترك، فالقبيلة عند بعضهم "هم بنو أب واحد، أو بنو آباء مختلفة، أو أعم" وهذا يتعارض مع ما هو شائع وسائد في الكتابات المعنية بهذا الشأن من أن القبيلة العربية لابد وأن تنتمي إلى سلف مشترك واحد هو الأب أو الجد، أي الذكر من الوالدين على وجه التحديد. أي إن القبيلة العربية، عند من يذهب إلى أنها بالإمكان أن تكون، أو أنها كانت تنتسب إلى آباء مختلفة، ليس بالضرورة أن تنتمي إلى مجموعة القبائل التي تنتسب إلى "الخط الأبوي" فقط، وإنما أيضاً إلى غير هذا الخط. ووفقاً لما وصل إليه علم الاجتماع والانثروبولوجيا من فرضيات، نجد أن الجماعات البشرية الأولى — يفضل بعضهم تعبير "البدائية" —كانت، في عهود زمنية مختلفة، ذات نسب "أمومي" أو "أبوي" أو "مزدوج". وعليه، فإن إمكانية انتساب القبيلة العربية إلى الأم أو ربما اتباع النسب للوالدين، حسب قواعد معينة،

تظل واردة. ذلك أنه لا يمكن للقبيلة ان تنتسب لأكثر من أب إلا في حالتين: إما أن القبيلة العربية في فترة من فترات تاريخها، أو أن فئة من القبائل العربية، في زمن ما من تاريخها، كانت تتشكل من جماعات لا يجمع النسب الأبوي بينها، أو على الأقل لا يشكل هاجساً أو إشكالاً لتأليف القبيلة. وهذه هي الحالة الأولى. والثانية، أن يكون المقصود هو أن القبيلة ما كانت تنتسب إلى أب واحد، بل إلى عدة آباء، ومع ذلك كان لها سلف مشترك واحد هو الأم على وجه التحديد؛ ولا يحدث هذا، كما هو معروف، إلا في عصر "الأمومة" حينما لم يكن الفرد يعرف أباه بل يعرف أمه بسبب تعدد أزواج المرأة الواحدة آنذاك، ولذلك كان النسب مقصوراً على الأم فقط. جدير بالإشارة إلى أن بعض الكتاب العرب كان قد رفض موضوعة "الأمومة" وارتباطها بـ"الطوطمية"، من أشهرهم المؤرخ الشهير جورجي زيدان (أنظر: زيدان ٢٠١٢م: ٢٦٥-٢٧٥).

مقابل من رفض موضوعة "الأمومة"، نجد من يتبناها من العرب، مثل إحسان النص الذي يشير إلى أن "نظام الأبوة نظام راق لم تبلغه الأمم إلا بعد أن مرت بطور الفوضى الإجتماعية الذي سموه طور الأمومة.. (على الأرجح : لانستبعد .أ.ج.) كذلك أن تكون القبائل العربية القديمة عرفت عقيدة الطوطمية التي انتشرت بين أكثر الأمم الوثنية.. وجداول الأنساب التي وضعها النسابون العرب بين أيدينا تفترض فيها نظام الأبوة منذ أقدم العصور.. ومن هنا يخالجنا الشك في صحة بعض ما جاء في هذه الجداول.. ولا يمس الشك إلا الجذور القديمة وأصول الأنساب الأولى" (النص: ٣٢-٣٣).

وعموماً، ليس ثمة ما يمنع، من حيث المبدأ، أن تكون "الأمومة" قد سادت في فترة من الزمن مجتمع القبيلة العربية.

الثانية: فئة التعريف بالنسب الأبوي

يمثل هذا الإتجاه جمهور كبير من علماء اللغة والتاريخ والأنساب العرب الذين يرون أن عامل القرابة ووحدة الأصل والنسب الأبوي هي العامل الوحيد، أو على الأقل من العوامل الأساسية لتعريف مفهوم القبيلة العربية، والذي لا يستقيم التعريف بدونه. هذا، ولو أنه من الصحيح أيضاً أن بعضهم يعترف أن ثمة بعض القبائل العربية لا تنتسب إلى سلف مشترك مثل تنوخ وغسان وخثعم وغيرها لأنها عبارة عن أحلاف قبلية.

إن ما ينبغي الإلتفات إليه هنا هو مغزى الاكتفاء بوحدانية النسب الأبوي المشترك لتعريف القبيلة، ومدى دلالة استبعاد عوامل اخرى له. بكلمة اخرى، أحقاً يستبعد اولئك العلماء من التعريف كل العوامل الاخرى سوى هذا النسب، أم انهم يفترضون بعضها، مع الاحجام عن ذكرها لبداهة حضورها – حسب ترجيحي بأن رأيهم هو كذلك – بحيث أنها ليست بحاجة إلى تنويه أو تأكيد وتذكير.

أزعم أن ثمة احتمالاً واقعياً جديراً بالافتراض، وهو أن هؤلاء لا يقصرون التعريف على النسب وحده، لان النسب المشترك، عندهم، يتضمن أو يلازمه بداهة – حسب ترجيحي – عوامل أخرى بحيث لا يحتاج الأمر عندهم إلى تسجيل أو تنبيه. فإلى جانب النسب، يعدون، مثلاً، "الحياة المشتركة" وما ينجم

عنها من علاقات ومصالح وغايات عديدة بين أعضاء القبيلة، من عوامل تشكل القبيلة [٤].

ويبدو أنه لشدة وضوح وبداهة الأمر عندهم، أهملوا هذا الشرط (أو العامل إن شئت) دون ان يكون لذلك مغزى الاستبعاد. ولتقدير مدى واقعية هذا الاحتمال، من المفيد استدعاء حقيقة بسيطة، ولكنها بالغة الأهمية في ما نحن بصدده، وهي أن أولئك المفكرين العلماء حينما كانوا يضعون تعريفاً للقبيلة العربية في شبه جزيرة العرب، كانت "الحياة المشتركة" شرطاً من الشروط لحياة القبيلة وكذا كانت أيضاً شرطاً لحياة جماعات أخرى لا يجمعها النسب الواحد، بل جماعات تحيا حياة مشتركة في نطاق بعض المستويات بحكم علاقات الجوار أوالتحالف أوالدخل (أي دخول جماعة قبلية في أخرى) وغيرها من العلاقات المعترف بها آنذاك، دون ان تكون هذه الجماعات منتمية إلى سلف مشترك واحد. ولكي يميز اولئك العلماء القبيلة أو الجماعة القبلية عن غيرها من الجماعات في المجتمع العربي آنذاك، ويحددوا مكانها ضمن بقية الجماعات الإجتماعية الأخرى، قالوا بعامل النسب الواحد للقبيلة وأغفلوه عن غيرها، كالحلف. لذلك تجدهم اغفلوا أيضاً العوامل والشروط الأخرى عن القبيلة، لاشتراكها في صياغة حياة القبيلة وكذا في حياة الجماعات الاخرى، كالأحلاف وما شابه.

من الثغرات الرئيسية بهذا الشأن هو أن هذا الاحتمال يضع اولئك العلماء في حالة وكأنهم قد اتفقوا جميعاً على تغييب كل العوامل عدا النسب. وهذا احتمال بعيد، إن لم يكن مستحيلاً.

وعلى كل، ومهما كانت الثغرات والاعتراضات على العوامل التي يقبلها هذا أو التي يرفضها ذاك، فإن شرط "الحياة المشتركة" أرجّح انه غير مستبعد عندهم من التعريف. اما التحديد والتشخيص التفصيلي الأبعد لهذا الشرط وما ينجم عنه، أي تحديد مكانته في التعريف، فأمر يصعب، إن لم يكن من المستحيل، البت فيه إزاء كل من عرّف القبيلة.

إن التقيد الصارم بتعريف القبيلة استناداً إلى النسب الواحد المشترك فقط، سواء أكان الأبوي أو الأمومي، يجعل من امر محاولة تحديد القبيلة مهمة عسيرة للغاية. فعلى ضوء هذا التعريف، يجري الإلغاء الكامل لمسألة مهمة في توصيف الجماعة، وهي توفر "العدد الوازن" – إن صح القول – أو الحد الأدنى من الأعضاء الذين بهم يمكن القول أنهم يشكلون القبيلة أو الجماعة القبلية. إنه، حقاً، من العسير النظر إلى العائلة التي تجمع الأب وابناءه وأحفاده، أي "العائلة الممتدة" على أنها قبيلة. هذا، ناهيك عن العائلة المؤلفة من الأب وابنائه فقط التي – حسب نص "المحبّر" – يمكن النظر إليها على أنها قبيلة، حيث لا شرط اخر يستوجب حضوره غير السلف المشترك الواحد (إبن حبيب: ٢٥٦).

إن إلغاء عدد أعضاء القبيلة من التعريف، مع اقتصاره على النسب فقط، يحقق إمكانية تأليفها من بضعة نفوس، كما يجعل من الجماعة المؤلفة من عشرات بل ومئات الآلاف تؤلف قبيلة أيضاً. وهنا،

(٤) سوف أتطرق إلى مكانة "الحياة المشتركة" أدناه في "الإتجاه الرابع: الإتجاة اللانسبي"، وكذا في عنوان "القبيلة اليمنية" في هذا "التمهيد"؛ أما هنا فأكتفي بالقول أن "الحياة المشتركة" هي شرط أولي، أساسي، لحياة القبيلة، ولأية جماعة أخرى، قبل أن تكون "عاملاً" من عوامل القبيلة، وبدونها لا يتحقق لا النسب الواحد ولا المصالح والغايات ولا الشعور المشترك ولا الوعي العصبوي القبلي المشترك ولا غير ذلك مما يتبلور في الجماعة.

حقاً، يقع التعريف في فوضى وميوعة إزاء تعيين حدوده بحيث لا يستطيع المرء الإطمئنان إلى قبوله بصفته تعريفاً مجدياً يمكن توظيفه في التحليل المثمر.

من المعروف أن عامل النسب وأهميته في تعريف القبيلة بات من الأمور التي خاض فيها العرب الأوائل والمتأخرون، وكذا المستشرقون، وأدلى كل بدلوه حتى انتهوا إلى ثلاث فرق: الأولى، وترى أن شجرات الأنساب العربية صحيحة؛ والثانية، ترفضها ولا تسلم بصحتها؛ والثالثة، تقف بين بين.. فهي تسلم بصحة بعضها وترفض بعضها (أنظر مثلاً: علي: ٤٦٧/١-٥٦٩، ٤١٤/١ وما بعدها؛ النص: ١٩-٣٥؛ إبن خلدون (المقدمه): ٧ وما بعدها).

ومهما ساد الشك في مشجرات النسب فإن "بذرة" الحقيقة، على الأقل، لا يجوز إلغاء احتمالها الواقعي. وبالتأمل في حياة القبيلة العربية في شبه جزيرة العرب، بكل ما فيها من قسوة ومعاناة وعزلة، يمكن الانتهاء إلى واقعية الاحتمالين معاً: حقيقة أهمية النسب والمحافظة عليه لأجيال عديدة ، خاصة في بداية تكون المجتمع البدوي حيث يعد النسب الهوية الرئيسية للبدوي، من جهة، واندماج الأنساب فيما بينها و"صك" نسب جديد واحد موحد من جهة أخرى.

وليس المقصود من الاندماج أن تندمج كل قبيلة في اخرى، وإنما قد تندمج القبيلتان، أو بعض اجزائهما، أو جزء من هذه القبيلة في الاخرى، أكان ذلك عن طريق التحالفات التي تستمر أحياناً زمناً طويلاً أو عن طريق ما كان يسمى بـ "الدخل" أو بالجوار الطويل، الخ..

ونعثر على مثل هذه الحالات، في كتب أهل الأخبار والنسب بكل سهولة ويسر (وتكفي نظرة عابرة على، مثلاً، "جمهرة أنساب العرب" لإبن حزم لرؤية مدى اتساع هذه الظاهرة). كما نجد حالات اخرى حينما تتوزع قبيلة أو جماعة قبلية على بطون قبيلة اخرى لفترة من الزمن، ثم تعود لتتوحد في جماعة قبلية واحدة في زمن لاحق. ولعل من أنصع الأمثلة لهذه الحالة هو قبيلة قريش التي كانت مفرقة بين بطون وأفخاذ قبيلة كنانة، ومعزولة بعضها عن بعض؛ كانت – بلغة تلك الأيام – "حُلُوْل صِرْم"، حتى ظهر قصي بن كلاب الذي جمعها ووحدها وأسكنها بطاح مكة بعد أن أخرج قبيلة خزاعة منها، بالتعاون مع قبيلة عذرة، حسب ما تذكره روايات أهل الأخبار (أنظر، مثلاً، إبن سعد: ٦٩/١-٧١؛ الأزرقي: ٢٧٩/١).

هنا لا يمكن الجزم، مثلاً، أن جماعات قريش تلك التي كانت مبعثرة ومقطوعة الصلة بعضها عن بعض، كانت تنتمي فعلاً إلى سلف مشترك واحد وحيد، هذا أولاً؛ ثانياً إذا كان قصي قد أسس قبيلة وملكاً في مكة، فإن هذه القبيلة الجديدة قد استقبلت في كيانها رجالاً ونساءً من خارج قريش. إذ من المعروف أن قريشاً كانت تزوج بناتها من رجال غير قرشيين، ناهيك عن رجالها الذين كانوا يتزوجون من غير القرشيات إلى جانب القرشيات (إبن سعد: ١٤/١-١٥).

على كل حال، ومهما كان القصد الذي يبتغيه علماء الأنساب وأهل الأخبار الأوائل من اقتصارهم على النسب عاملاً وحيداً لتعريف القبيلة، فإن للنسب تبعات حقوقية والتزامات اجتماعية وسياسية ودينية في مجتمع القبيلة. أي إن النسب ليس مجرد الانتماء عن طريق القرابة الدموية إلى الجماعة القبلية المعنية، بل هو بمثابة الوعاء الذي يختزن أو يحتضن حقوق عضو الجماعة القبلية وواجباته الرئيسية فيها،

وذلك حسب "القُعْدد" (بفتح الدال الأول وبضمه)، أو "القعدود" (والقعدد هو قرب الآباء من الجد الأكبر أو بعدهم عنه). فالقرابة وجه أو شكل طبيعي- بيولوجي ذو مضمون اجتماعي (أنظر: أبو زيد: ٢/٣٠٣-٣٠٤).

غير أنه من المفيد هنا الإشارة إلى أن هذا المضمون الإجتماعي للنسب يختلف من جماعة قبلية إلى أخرى، من مستوى أو "طبقة" إلى أخرى، هو مختلف في العائلة عما هو في الوحدة القبلية المؤلفة من بضعة عوائل، أي العشيرة أو الحمولة، وكذا يختلف عما هو في المستويات الأعلى.. لذلك يتناسب أو يتناغم هذا الشكل الطبيعي- البيولوجي مع النشأة الأولى للقبيلة، أي مع "القبيلة الأولى" حينما كانت العلاقات والمصالح والمهام، وما تستلزمه من قواعد للعمل واجراءات وضوابط اخلاقية وحقوقية ودينية مشدودة بقوة إلى الطبيعي أكثر من انشدادها إلى الاجتماعي- الثقافي.

لا بد من الإستدراك بأن تصنيف هذه الإجراءات والضوابط إلى اخلاقية وحقوقية ودينية هو تصنيف تخطيطي جاف جلف؛ فكما أزعم، هذا تصنيف تعسفي قياساً إلى حالة الوعي التي يمكن افتراضها أنها كانت سائدة آنذاك، حالة كانت بعيدة عن انفصال العمل العضلي عن الذهني، ناهيك عن تفصيل مجالات حياته إلى ديني وحقوقي وجمالي، و.. و.. ذلك أن الطابع الديني كان هو السائد والمهيمن على بقية أصناف الوعي، والتي لم تكن ملامح كل صنف من الوعي الإجتماعي مفصولة عن الآخر، من جهة، ولم يكن كل صنف أو مستوى من مستويات الوعي مفصول عن الوعي الديني. كان كل النشاط "سبيكة واحدة"، إن جاز القول، ومحسوب على الديني.. كانت كل تعاليم الحياة تعاليماً دينية.

أما في "القبيلة المتأخرة" والتي بلغت حداً من التطور حتى وصلت إلى التفاوت في بنيتها الاجتماعية، فإن الاكتفاء بعامل النسب في تعريفها لا يتسق والمضمون الاجتماعي الذي اكتسبته القبيلة، وفي مدى نضوج الوعي وتجلياته اليومية. فهو (عامل النسب) اضيق من أن يستوعب وينظم كل العلاقات والمصالح والأهداف المستجدة داخل القبيلة. بهذا الصدد، تذكر الباحثة الروسية تاتيانا جدانكو ما اصبح متعارفاً عليه في الأثنوغرافية السوفيتية بشأن القبائل التي جرى تقسيمها إلى "القبيلة الأولى" و"القبيلة المتأخرة"، حيث تنتمي "الأولى" إلى عصر نظام المشاعية البدائية والمتسمة بأكثر الملامح للرابطة السلالية وأشدها قدماً، وبالذات من حيث اتسامها بالمساواة الإجتماعية، وبصلات قرابة الدم (جدانكو في "عالم البدو": ١٥٠، ١٦٠). أما "القبيلة المتأخرة" فإن أهم خصائصها التي تميزها عن "الأولى" أنها تتسم، أولاً، بالتناقضات الإجتماعية الداخلية التي نشأت فيها. (السابق: ١٥٦). السمة الثانية، أنها فقدت صلات قرابة الدم، وتحولها إلى اتحاد سياسي — إداري.. ولم تعد صلات القربى هذه إلا في الحلقات الدنيا للبنى القبلية، في حين تنطوي الحلقات العليا على طابع شكلي للقربى (السابق: ١٥٨). السمة الثالثة، أنها تتميز برسوخ خارق للتقاليد القبلية في ميدان الأيديولوجيا والوعي السلالي؛ وكانت تشكل كذلك عاملاً قوياً حفظ الملامح القديمة للبنى الإجتماعية والسلالية. وتعد صياغة "شجرة النسب" من أهم علامات هذه الإيديولوجيا للمحافظة على التقسيم القبلي. وفي هذه "المشجرات" جرى إدماج عناصر سلالية جديدة في بنية الإتحادات القبلية، وهو ما يشهد على الضياع العملي لصلات القرابة (السابق).

الثاني: الإتجاه اللانسَبي

لا يتبنى هذا الإتجاه عامل النسب الذي يمثله القائلون بالسلف المشترك للقبيلة العربية، وإنما تراه يصيغ عوامل أخرى لتحديد القبيلة أو الجماعة القبلية. وعموماً، يمكن توزيع هذا الإتجاه إلى فئتين رئيسيتين: القبيلة الدينية والقبيلة اللادينية.

– القبيلة الدينية

في النص المقتبس عن الزبيدي، رأينا أن ثمة تعبيراً مقتضباً للغاية يفيد بما يمكن أن يسمى "القبيلة الدينية"، أي تشكل القبيلة على أساس غير السلف المشترك، رجلاً كان أم امرأة، حيث يشير النص إلى أن أحد معاني "قبيل" هو "طاعة الرب". فإذا فسرنا العبارة من زاوية العلاقة الدينية الوثنية حينما كانت كل جماعة قبلية لها وثنها أو صنمها الخاص بها، والذي يمثل في نفس الوقت رمزاً لكيانها وعاداتها وتقاليدها، وأن الخضوع لمجمل ما تفرضه القبيلة من قيم واخلاق ليس إلا خضوعاً لمعتقدها الديني المتجسد في إلهها الخاضعة له والمتجسد في وثنها أو صنمها، وأن هذا الخضوع يخص اعضاء القبيلة فقط، فإن أي تمرد على هذه القيم أو بعضها هو في وعي واعتقاد القبيلة ، في التحليل الأخير، تمرد على دين القبيلة، هو تمرد على صنمها.. على ربها. من جهة اخرى، منطقياً، بإمكان أي فرد من خارج القبيلة هذه، أو بالأصح من خارج هذه الجماعة الدينية، وفق إجراءات محددة، أن ينضم إليها ويصبح عضواً من اعضائها طالما أبدى استعداده ووعد ثم أثبت أنه خاضع لتعاليم الانضمام إلى هذه "القبيلة الدينية". إن ما يقرر العضوية في القبيلة، في المقام الأول، هو طاعة رب القبيلة بما يتضمنه ذلك من علاقات وقيم وأفكار قبلية.. أي طاعة دين القبيلة، وهو ما يعادل تماماً وعلى وجه الدقة طاعة عرف القبيلة.

النقوش اليمنية القديمة، بدورها، تسلط ضوءً على "القبيلة الدينية". فوفق صاحب "المفصل" المؤرخ الشهير جواد علي، يرى أن لفظة "قوم" تعني الجماعة التي لها إله واحد (علي: ١٨٢/٥).

غير أن الحقيقة – أو على الأقل أنا أحد ممن يتبنى ذلك – تفصح عن أنه كان يحصل بصورة متواترة إن لم يكن بصرورة عامة وليس نادرة، "تغطية متبادلة" ين الديني والقرابي، حتى لا يكاد التمييز بين البُعدين؛ فكانت الجماعة القبلية كلها أو أغلبها تعتنق ديانة ما، أي إنها تعتمد عبادة إله ما، أو تنبذ الخضوع له ولعبادته. ولماذا الغرابة إذا كانت ملامح هذه "التغطية" لا زالت تفعل فعلها حتى يومنا الحاضر، مع استبدال الدين أو الإله بالمذهب، والجماعة القبلية بجماعات قبلية – مناطقية.

ولعل من أهم الأدلة المثبتة هو ما جاءت به بعض كتب أهل الأخبار والتراجم والسير الإسلامية في العلاقة بين الديني والقبلي، وما أطلقت عليه "التغطية المتبادلة" بينهما. وعلى سبيل المثال، يمكن النظر في "الطبقات" لإبن سعد، حيث يشير في أكثر من مكان إلى ذلك، منه أن وفد عقيل بن كعب "بايعوا وأسلموا وبايعوه على من وراءهم من قومهم.. ووفد عليه أيضاً لقيط بن عامر.. وبايعه على قومه.." (إبن سعد: ٣٠٢).

أما المثل النموذجي لهذه "التغطية المتبادلة" بين الديني والقرابي فهو عبادة الأسلاف واعتبار السلف المعني هو إله الجماعة، هو أب الجميع، كما هو في الصيغة اليمنية القديمة حيث السبئيون هم ولد "المقه" أي أولاد المقه إله سبأ، والمعينيون هم "ولد ود".. وقال القتبانيون عن أنفسهم أنهم "ولد عم".

وليس القول بأن "القبيل" يستمد معناه، في المقام الأول، من "طاعة الرب"، هو من قبيل المجاز اللغوي، بل ربما كان هو المعنى الحسي الأول. بمعنى: هو من يُقْبِل على الرب، سواء أكان وثناً أم صنماً أم الشمس أو القمر أو أي معبود آخر.. القبيل هو من يقابله للصلاة، أي للدعاء استغفاراً كان ذلك أم رجاءً وطلباً، بين يديه. وعليه: من يقبل، فهو يقابل ويواجه، يعني يقبل عليه لطاعته، فهو من القبيلة؛ ومن أدبر عنه فقد عصاه، خرج عن طاعته، ومن ثم فهو خارج عن القبيل المؤمن الطائع له.. خرج عن القبيلة.

أقول: لطغيان التفكير الديني وسطوته، ربما كان المعنى الأصلي للقبيلة – المعنى الأصلي للقبيلة على وجه التحديد، وليس المعنى الأصلي للفظة – مقبل من هذه الجهة وبهذا الوجه، قادم من هذا المربط، صادر عن هذا المنهل.. عن العلاقة الدينية.. ولماذا نذهب بعيداً.. أليست الكعبة قِبْلة المسلمين؟ بلى! فمن استقبلها واجه ربه، ولا تجوز الصلاة إلا باستقبال القبلة. كذلك الأمر عند المسيحيين واليهود.. القدس قبلتهم.. وإذا نشرنا المعنى على وجه العموم: لكلٍ قِبْلَته الدينية والسياسية والفكرية وهلم جرا.. وهذا حديث آخر..

وإذن، على ضوء هذا الفهم الديني، يمكن الإنتهاء، ترجيحاً، إلى أنه عند النشأة الأولى لاصطلاح القبيلة، نجد أنها تتسم بالتالي:

أولاً. هي الجماعة التي تعبد إلهاً.. تتوجه إليه.. تستقبله في صلاتها..

ثانياً. إن القبيلة، كجماعة، غير خاضعة لعدد محدد من الأفراد، فقد تكثر الجماعة أو تقل، ولكنها تظل مع ذلك قبيلة، ومن ثم يتحقق معنى القبيلة الوارد أعلاه المقتبس من الزبيدي، بأن كل "بنو أب واحد، أو بنو آباءٍ مختلفةٍ، أو أعم" يكوِّنون قبيلة. أي إن العامل الكمي غير مهم على الإطلاق لكي يطلق على الجماعة اصطلاح "قبيلة". (بصدد القبيلة الدينية، أنظر عنوان "الشعب في اليمن القديم" في هذا التمهيد).

ثالثاً. القبيلة مفهوم عام مجرد يطلق على أية جماعة دينية، وليس لها صلة بالتقسيم القبلي اللاحق إلى مستويات كالتي نعرفها اليوم: البطن والفخذ والفصيلة إلخ.. وأن لكل مستوى منها مهاماً رئيسية ينهض بها، على الصعيد السياسي والإجتماعي، إلخ..

– القبيلة اللادينية

من هذه الفئة نتناول اثنين هما الاصبهاني والنويري.

– تعريف الأصبهاني ("الجماعة المجتمعة")

يعرف الأصبهاني القبيلة بقوله: "القبيل جمع قبيلة، وهي الجماعة المجتمعة التي يُقبل بعضها على بعض" (الأصبهاني: مادة "قبل"). لنلاحظ، لغوياً، أن آخرين –كما أسلفنا – يذهبون إلى أن "القبيل" هي المفرد وجمعها "قُبل" (بضم القاف والباء).

يشتمل التعريف على عاملين لمفهوم القبيلة: الأول، هو "الجماعة المجتمعة"؛ والثاني، "إقبال بعضها على بعض".

بشأن الركن أو العامل الأول، يفترض تعبير "الجماعة المجتمعة" شروطاً وعوامل حتى يتحقق اجتماع

القبيلة. وبالتأكيد يعد شرط "الحياة المشتركة" من أهم، إن لم يكن الأهم من بين بقية الشروط لتحقيق "اجتماع القبيلة"، وما ينجم عن ذلك من المصالح المشتركة و.. و.. والوعي المشترك المتضمن الأيديولوجية المشتركة.

والحقيقة أن القول بمفهوم "الحياة المشتركة"، بصفته شرطاً من الشروط البديهية لحياة القبيلة، أو حسب تعريف الأصبهاني "لاجتماع القبيلة"، لا يقول شيئاً محدداً على الإطلاق، ملازماً للقبيلة وحدها فقط؛ لأن كل جماعة، أية جماعة لا على التعيين، لا بد وأن تتمتع بـ"حياة مشتركة" ما بين أعضائها، حتى تصير "جماعة"، سواء أكانت جماعة كبيرة أم صغيرة، تقليدية أم حديثة، إقتصادية أم سياسية أم دينية أم.. أم.. لذلك، عندما نذكر أن "الحياة المشتركة" تعد أهم شرط من الشروط الرئيسية لتشكل القبيلة، فنحن لا نضيف أي عامل أو شرط يميز القبيلة عن غيرها من الجماعات الإجتماعية. إلى ذلك، من المفيد التنويه بأن مفهوم "الحياة المشتركة" للقبيلة على وجه التحديد، ينطوي على طائفة من العلاقات والمصالح ذات المستويات والأبعاد المتفاوتة في العمق والاتساع والتداخل، وذلك حسب الجماعة القبلية المعنية. فللعائلة حياة مشتركة تختلف بداهة عن تلك التي للجماعة القبلية التي أعلى منها، كما تختلف هذه عن تلك التي تليها؛ فثمة حياة مشتركة للعائلة تنسج علاقاتها كل يوم بيومه – إن صح التعبير – وثمة حياة مشتركة لا تتحقق إلا في بعض المواسم أو المناسبات لبعض الأقسام القبلية. وهناك حياة مشتركة متعددة الأوجه ومختلفة المهام والوظائف والغايات: إقتصادية، سياسية، دينية، اجتماعية، إلخ.. أي إن كثافة مضمون كل عنصر أو كل مكون من مكونات الحياة المشتركة أمراً متفاوتاً حسب الجماعة القبلية المعنية. وعموماً، تتناسب كثافة الحياة المشتركة، على الصعيد الإجتماعي مثلاً، في الوحدات القبلية، طردياً حسب الاتجاه من الوحدات الأكبر حجماً إلى أصغرها. أي إن الكثافة تزداد كلما اتجهنا من الوحدات الأكبر إلى الوحدات الأصغر. وتتضاءل الحياة المشتركة السياسية في داخل العائلة قياساً إلى مستويات أرفع منها.. إلى غير ذلك من ألوان وصنوف الحياة المشتركة ومدى تجسدها في الجماعة القبلية المعنية. لذلك قد لا نعثر، في بعض الوحدات القبلية على معالم وشواهد للحياة المشتركة للقبيلة الواحدة على صعيد ما، سوى ذكريات غامضة ضبابية وآثار باهتة لتلك الوحدة السالفة.

بيد أن هذه الشروط والعوامل لا يمكن تفسيرها أو تأويلها بصورة موحدة، لأنها تحتمل أكثر من معنى، أكثر من بعد، نظراً لتفاوت سعة وعمق شروط وعوامل الحياة الاجتماعية للقبيلة. فبالإضافة إلى ما سبق ذكره بهذا الصدد، تحتاج الجماعة المجتمعة إلى حد أدنى من صيرورة الحياة المشتركة في المكان والزمان، وبمستوى معين لا يجوز إغفاله من كثافة العلاقات بين اعضاء الجماعة واقسامها، فحياة الجماعة المشتركة في بحر عشرين عاماً، مثلاً، تختلف عنها في مئتي عام. كما أن الحياة القائمة على علاقات حيوية نشطة تثمر نتائج مختلفة عن تلك القائمة على علاقات كسلة بليدة متبلدة. أحاول القول، إنه ليس بمجرد أن يشير المرء إلى "الحياة المشتركة" أو "الجماعة المجتمعة" يكون قد تمكن من ابلاغ القارئ بكل ما يمكن أن ينجم عن المفهوم قيد البحث. أليس من الممكن أن تتحقق "حياة مشتركة" للجماعة ولكن على صعيد واحد فقط أو على بعض الأصعدة، مع غياب الحياة المشتركة عن الأصعدة الأخرى؟ بلى! من هنا يأتي

المحذور المشروع في ضرورة العياذ بالحيطة حيال تعبير "الجماعة المجتمعة" حتى لا نحمله فوق ما يقصد منه صاحبه.

إلى ذلك، يحق لنا أن نفترض أن تعبير "الجماعة المجتمعة" لا يقصد منه، في المقام الأول، سوى اتفاق القبيلة على رأي موحد ازاء زعامتها، فتكون مجتمعة على زعامة فلان قائداً لها. صحيح أن هذه الجماعة لن تقوى على الاجماع على زعامتها إلا إذا توفر حد أدنى من عناصر الحياة المشتركة وما تولده من علاقات وعناصر متعددة تتوج بوعي مشترك ونفسية مشتركة داخل الجماعة، وهو ما يعد المقدمات الضرورية التي تمكنها من صنع قدر من التفاهم على طريق الإتفاق على زعيم لها. ومع ذلك يمكن الافتراض، دون الوقوع في خطأ جسيم، أن هذه القبيلة المجتمعة على زعيم لها، قد تراها مبعثرة جماعات جماعات لا تلتقي إلا في المناسبات الموسمية، أو في بعض الوقائع الحربية، غزواً أو دفاعاً، أو في غيرها من المناسبات. ومع ذلك، يظل المهم أنها استطاعت تتويج حياتها المشتركة باختيار زعيم لها، بل ولا معنى للجماعة المجتمعة للقبيلة في الحياة العملية إذا لم تستطع اختيار زعيمها. أي إن مدى نضج الحياة المشتركة، والدلالة الرئيسية للجماعة المجتمعة، تتجلى في القدرة على بلورة قيادة تختارها، بطريقة من الطرق، أو تتفق عليها الجماعة القبلية.

ولكن، وعلى الرغم من كل ما قيل، فإن إيراد هذا العامل في تعريف القبيلة يحمل مغزى بالغ الأهمية، لأنه يكاد يعادل عامل النسب في تعريف اصحاب الاتجاه الأول. كما يؤكد قضية منهجية لها اهميتها البالغة ايضاً، أنه مهما كانت بديهية هذا العامل أو المكون أو ذاك من مكونات التعريف، فلا يجوز اغفاله، ولا يجوز افتراض معرفة القارئ له بحجة بديهيته. لذلك، لا يجوز إغفال أي عامل من عوامل أو من مكونات التعريف درءاً لأي اضطراب أو ارتباك أو ضبابية أو غموض أو اشتباه قد يعتري التعريف.

العامل الثاني المكون للتعريف عند الاصبهاني هو أن القبيلة هي الجماعة التي "يُقْبِل بعضها على بعض". ولغةً: قبل به بمعنى ضمنه وكفله، وأقبل على الشيء أخذ فيه ولزمه، والمصدر للفعلين القبالة، وهي الضمانة والكفالة، ومنه القبيل أي الكفيل والضمين. وأقبل عليه نقيض أدبر عنه، وأقبل إليه أي جاء إليه، والمصدر للاثنين إقبال (الزبيدي: مادة "قبل"،٢٠٦/٣٠، ٢١٦).

فإذا كان المصدر "قبالة" هو من الوضوح حتى لا يجري تفسيره بأكثر من تفسير، وأن المعنى الوحيد له يستمده من علاقة التضامن والتعاون المتبادل الملزمة بين أطراف الجماعة الواحدة، فإن المصدر الآخر "الاقبال" ليس بالضرورة أن يستقيم على معنى واحد، أو بالأصح على اتجاه واحد لمعانيه. ذلك أن الإقبال قد يقع بين الأطراف المتعاونة المتضامنة حيث يقبل بعضها على بعض لشد أزر بعضهم، وقد يقع بين المتخاصمين، بين الاعداء، فترى أطراف العلاقة يقبل كل منها على الآخر، لا للتعاضد، وإنما للاشتباك، أكان ذلك باللغة، وبالمنافرة، أم الاشتباك بالأجسام أو الوسائل المادية المتوفرة لكل طرف. وهذا المعنى الأخير للإقبال، لا يفيد التعريف بشيء، بل يضره لتعارضه مع الاتجاه العام لمضمون التعريف كما هو واضح من نصه، وكما يريده له صاحبه. فنرى الاصبهاني، بعد أن أورد تعريفه، أضاف يوضح معاني "المقابلة" و"التقابل" حيث قال "أن يقبل بعضهم على بعض إما بالذات، وإما بالعناية والتوقر والمودة" (الأصبهاني: مادة "قبل").

هذا، على الرغم من أن المعنى الوارد ليس إلا وجهاً واحداً من وجوه المضمون الذي يختزنه المصدران المذكوران، إذا اتفقنا مع الاصبهاني أن المصدر للفعل "يقبل على" هما "المقابلة" و"التقابل" وليس "الاقبال" و"القبالة". وعليه، يؤول التعريف، حسب ترجيحنا، إلى أن القبيلة هي الجماعة المجتمعة التي يكفل بعضها بعضا، الجماعة المتضامنة التي يشد بعضها أزر بعض. وبطبيعة الحال، لا تبلغ الجماعة هذا المستوى من التعاون المتبادل إلا بعد أن تكون قد نسجت بين أقسامها أو أفرادها علاقات تؤهلها من تحقيق هذه المهمة في السلم والحرب.

غير أن الأصبهاني لم يوضح — وليس بمقدوره في التعريف أن يوضح — درجة التضامن بين أبعاض القبيلة، لأن للتضامن والتعاون مستويات متفاوتة: فثمة تضامن وتعاون بين اعضاء العائلة الواحدة يختلف عنه في أقسام القبيلة، كما أنه يختلف من قسم إلى آخر، كما اسلفنا. فالتضامن في دفع الغرامات، وفي علاقات الزواج وفي الذود عن المراعي، وفي الغزو الخ.. كل هذه مستويات من التضامن تستجيب لها وحدات قبلية بعينها في الحالات والمناسبات المعنية. ويبدو لي أن هذه المرونة الرحبة لحدود التضامن واجتماع الجماعة تعود، في بُعد من أبعادها الرئيسية، إلى لفظة "بعض" في التعريف وتتسق معه. فكلمة "بعض" هي شيء من أشياء، أو شيء من شيء (الزبيدي: مادة "بعض"، ١٨/٢٤٥)، أي إنها يمكن أن تكون أكثر من واحد، أو أن تكون واحداً فقط. وعليه فإن "أبعاض" الجماعة الواحدة ربما كانت افراداً، كل فرد منهم يقبل على الآخر، وربما كانت مؤلفة من بضعة وحدات، كل وحدة تقبل على الاخرى. وطبعاً، كل "اقبال" محدد بالتزامات وفروض مقننة حسب عُرف القبيلة المعنية.

لعله من النافل القول بأن مجرد ذكر "الابعاض" في التعريف هو بالطبع دليل على أن القبيلة مؤلفة من كل واحد ينتمي إلى سلف واحد مشترك. غير أن هذه الحجة، بتقديري، ضعيفة للغاية؛ فإذا كان التعريف يولي أهمية حقيقية للنسب، فكان عليه التصريح بوضوح لا بالتلميح والتورية، هذا أولاً. ثانياً، أن الجماعة المجتمعة بإمكانها أن تتألف من أبعاض مختلفة الانتماءات القرابية- النسبية، كأن تكون مؤتلفة بسبب الجوار أو الحلف، أو غير ذلك من أسباب الإئتلاف، وهي مع ذلك جماعة واحدة مجتمعة متكافلة متضامنة مثلها مثل جماعة النسب المشترك الواحد. وكتب أهل الاخبار والانساب تمتلئ بهذه الحالات، كحالات الجوار والمحالفات والدخل الخ..

إن أهم ما يتميز به تعريف الأصبهاني خلوه من عامل النسب. وإذا كنا قد حاولنا صياغة بعض الحجج والمخارج لأصحاب الاتجاه النسبي بصدد خلو تعريفهم من العوامل المكونة للقبيلة سوى النسب، هنا أيضاً يمكن قراءة نفس الأساس الذي تقوم عليه حجج ومخارج الأصبهاني التي ربما كانت قد دفعته إلى الإحجام عن ذكر النسب في تعريفه. فلربما كان قد افترض أن النسب ليس عاملاً من عوامل التعريف، وليس احد مكونات القبيلة، وإنما — وأنا لا أرجح ذلك — هو شرط مسبق لها وليس بحاجة إلى تنويه لبداهته. وهذا كما هو واضح، على عكس أصحاب الاتجاه النسبي الذين ربما كانوا يعتقدون أو يفترضون أن النسب هو العامل الأساسي والوحيد، أما الحياة المشتركة للقبيلة فليست إلا شرطاً مسبقاً لها، فأهملوا ذكرها. ومع ذلك لا يجوز استنطاق التعريف باحتمالات، هي وإن كانت ربما تحظى بنصيب من الواقعية، فقد تطيح بأهم سمة من سمات التعريف التي سبق وأن أشرت إليها، أي الأهمية المنهاجية والعملية

للتعريف، وبالذات صياغة النص بصورة بحيث تجعل تحليله معتمداً على هذا النص المصاغ فقط، مهما كانت نوايا ومقاصد وافتراضات صاحبه.

إن الخلاصة الأولية لتعريف الأصبهاني للقبيلة تفيد بعدم الاعتراف، صراحة، بالنسب عاملاً من عوامل القبيلة. ويمثل هذا التعريف احد روافد الاتجاه الاجتماعي "اللانسبي" في النظر إلى القبيلة، وأن الأصبهاني لا يعطي للنسب تلك الأهمية التي يوليها أصحاب "الاتجاه النسبي"، لا بصفته شرطاً مسبقاً للقبيلة، ولا عاملاً من عواملها.

أما مما يشترك فيه تعريف الاصبهاني مع الاتجاه النسبي فهو عدم قدرة الاثنين على الاشارة إلى حجم تقريبي للقبيلة حيث تركا الباب مفتوحاً ليتسع حجمها فتقبل في تعريفها كل جماعة من العائلة الصغيرة "النووية" حتى أضخم الوحدات القبلية عدداً. وهنا يسارع النويري محاولاً سد هذه الثغرة، كما هو أدناه.

– تعريف النويري (التعريف الكمي)

في موسوعته "نهاية الأرب"، يعرف النويري القبيلة بقوله "إنما سميت قبيلة لتقابل بعضها ببعض واستوائها في العدد" (النويري: ٢٨٤/٢). هنا يتضمن التعريف عاملين اثنين للجماعة حتى يطلق عليها "قبيلة": الأول، التقابل أو المقابلة؛ والثاني، الاستواء في العدد.

العامل الأول: بهذا الشأن، نجد أن تقابل القبيلة بعضها ببعض يشتمل على معنيين، الأول هو المواجهة، والثاني الضم (الزبيدي: مادة "قبل"، ٢٠٧/٣٠).

أسارع إلى القول إلى أن تعريفي الأصبهاني والنويري يظم كل منهما عاملاً مشتقاً من الجذر "قبل"، ثم يجري التباين في التفسير أو التأويل. وقد سبق أن رأينا التفسير للمعنى في تفسير الأصبهاني، وفي ما أدناه التفسير أو التأويل للمعنى في تعريف النويري.

في "دائرة المعارف الإسلامية"، يشير كاتب مادة "قبيلة" الباحث يوسف شلحود إلى أن النويري هو الوحيد حسب اعتقادنا الذي يشير إلى مورفولوجية القبيلة، وبصورة خاصة إلى ناحية الصرف والإشتقاق للكلمة، بأن القبيلة سميت كذلك لأن أجزاءها المكونة لها متقابلة.. وعلى الرغم من مظهرها الصلب، تتوزع القبيلة إلى جماعات صغيرة كثيرة مستقلة عملياً.. وانقسام المجتمع البدوي إلى جماعات متشابكة ناجم عن ثنائية أصيلة تضعهم ضد بعضهم البعض على كل مستويات البنية الإجتماعية: عدنان وقحطان، ربيعة ومضر،.. (شلحود ١٩٩٧: ٣٣٤/٤-٣٣٥ باللغة الإنجليزية).

كما هو واضح يقصر شلحود اصطلاح "مواجهة" أو "المقابلة" على التضاد العدائي فقط، ويقصي أي معنى آخر له. ولا أستطيع مشاطرة شلحود رأيه، لأن المواجهة لفظة تحتوي على أكثر من معنى ومغزى وغرض، وهي تحدث لأكثر من سبب وفي أكثر من مناسبة. فالمواجهة، عموماً تحدث لمعرفة أوجه التباين، أو الاختلاف، وتحدث لمعرفة أوجه التماثل والتشابه، كما تحدث لمعرفة التكافؤ والتعادل، وهلم جرا.. والمناسبات عديدة للمواجهة.. فتحدث في السلم وفي الحرب، تحدث في السكن والرقص، والمكان عموماً.. وليس من العدل أو من مصلحة البحث العلمي، عسف المصطلح وقصره في نطاق أحد المعاني فقط، كما يشير إلى ذلك بعض المستشرقين. أما مسألة الوصول إلى المعنى المطلوب في النص فيعود أمره إلى النص من جهة، وإلى مجمل العلاقة المحيطة بالشيء المعرف من جهة ثانية.

إن المقابلة بمعنى المواجهة لمعرفة أوجه التباين والاختلاف، لا تتفق والمنحى العام للتعريف، ولا تساعد على الاقتراب منه، ومن الاحتمالات الواقعية لحالة القبيلة. إذ لا معنى للقول أن القبيلة سميت كذلك لاختلاف أو لتباين بعضها عن بعض؛ ذلك لأن السؤال سيرد لا محالة، عن الأوجه المحددة والمطلوبة للتباين إن وجد بين ابعاض القبيلة، والاختلافات التي ينبغي أن تتميز بها. ولعله من المفيد استدراك أن سمة "المقابلة" في تعريف النويري قد سبق ذكرها عندما جرى الحديث عن أن سبب إطلاق القبيلة يعود إلى تشبيهها بـ"قبائل الرأس" والتي لا تختزن أي معنى للتباين والإختلاف.

كما يحاول بعض المفكرين وأتباعهم أن يجعلوا من سمة العداء والتضاد والتنافس الحاد ميزة أساسية للبنية القبلية، حيث العداء بين أقسامها —كما يذهبون— سمة لازمة للعلاقات داخل القبيلة الواحدة. فكما يذهب شلحود أن المجتمع البدوي قد جرى إخضاعه لعملية انقسامية أو تجزيئية انشطارية؛ ففي كل درجة يتواجه معسكران متعادلان في القوة ظاهرياً حيث يجذب كل منهما الآخر أو يصده، فذلك حسب مصالح اللحظة.. وإذا كان صحيحاً أن القبيلة تنقسم إلى أكثر من قسمين، فإن هذه التعددية تعود فتشكل ثنائية عدائية.. إن الأقسام التي تؤلف القبيلة هي فعلاً متماثلة ومتساوية القوة بوضوح (المرجع السابق).

إن ما تؤيده الحالات الفعلية للعلاقات القبلية أن الخصومات والعداوات أمر حاصل بكل تأكيد ولا حاجة إلى بحث للبرهنة عليها، سواء داخل القبيلة الواحدة، أو فيما بين القبائل. كذلك حالات الوئام والتعاون والتعاضد سلماً، وبنفس الدرجة من الكثافة والسعة.

والحقيقة، بتقديري، أن موضوعة العداوات الدائمة، وإذا ما ذهبنا معها إلى آخر خط التحليل، تقود، بلا ريب، إلى القول بأن لا وجود للقبيلة أو للجماعة القبلية إلا إذا كان لها عداوات مع الجماعات الأخرى داخل القبيلة ذاتها.. أي إن القبيلة، بصفتها كذلك، لا تستطيع أن تدعي بأنها فعلاً قبيلة إلا إذا كانت العداوات المتعددة، بين جماعاتها، تنخلها نخلاً.. أو على وجه الدقة، إلا إذا كانت كل جماعة قبلية تقابلها جماعة قبلية واحدة فقط، داخل القبيلة، تناصبها العداء..

إن هذه المصادرة على المطلوب لهي من قبيل "الشطح العلموي"، إن جاز لي القول.

إن الأكثر ترجيحاً، لاصطلاح "المقابلة" أو "التقابل" في تعريف القبيلة، هو أنها تلك الجماعة التي تنقسم إلى أقسام قد تتكافأ أو تتماثل، وقد لا يكون ذلك. أما وجه التكافؤ أو التماثل النِسْبي فقد يأتي من النَسَب، أو من التعادل في القعدد (أي بُعد الآباء عن الجد المشترك)، أو من العدد، أو من الثروة، الخ.. بصرف النظر عن صنف العلاقة السائدة، خصومة كانت أم وئام، بين هذه الأقسام في اللحظة المعطاة.

المعنى الآخر لاصطلاح "المقابلة" هو "الضم"؛ فقد جاء في "الزبيدي" أن مقابلة هذا الشيء بذلك يعني ضمه إلى بعض. فإذا كان هذا هو المقصود في التعريف، فإن العبارة من "لتقابل بعضها ببعض" تؤول إلى معنى انضمام بعضها إلى بعض. وطبعاً، من غير الممكن أن يتحقق الانضمام بين الجماعات إلا بدافع وتأثير جملة من العوامل، أهمها الحياة المشتركة، وما ينجم عنها، كما اسلفنا.

والخلاصة،أن القبيلة ليس بالضرورة أن "تتقابل" أقسامها على أرضية العداء فقط أو التعاون فقط.

بصدد **العامل الثاني**، أي "الإستواء في العدد"، نجد أن الاستواء، لغةً، هو الاستقامة أو الاعتدال، وكذلك هو الاكتمال. واستواء القبيلة في العدد يعني أن تبلغ حداً "كافياً" أو "معقولاً" أو وازناً في عدد نفوسها وبالذات رجالها، يجعل منها قبيلة كما ينبغيه حال القبائل، حتى تستطيع القيام بمهام ووظائف قادرة على تلبية الحاجات الأساسية للجماعة لتتمكن من العيش والاستمرار في البقاء جماعة واحدة، بما في ذلك القدرة على القيام بوظيفة "التوريث الإجتماعي" للجماعة، أي البقاء والإستمرار كقبيلة على كل الأصعدة، ولو بدرجات متفاوتة، مع القدرة على حفظ وصيانة تراثها القبلي.

بيد أن هذا التفسير، إن صح طبعاً، ليس له إلا مغزى واحداً فقط يمكن أخذه بعين الاعتبار، ألا وهو صياغة الشرط الرئيسي للحد الأدنى لعدد القبيلة المؤلفة من الأقسام أو الابعاض التي تقابل بعضها بعضاً. أي إنه ينبغي توفر الحد الأدنى لعدد القبيلة ككل، ولعدد رجال كل قسم من أقسامها، فلا يصح أن يتشكل القسم إلا إذا ضم حدا أدنى من الرجال ليطلق عليه قسماً.

عموماً، يمكن للعبارة أن تأخذ المعاني التالية بشأن القسم القبلي: الأول، وجوب بلوغ كل قسم من أقسام القبيلة حداً معيناً كافياً من الرجال، وبالتالي، وهذا المعنى الثاني، أن يتعادل رجال أقسام القبيلة الواحدة مع بعضها، تعادلاً نسبياً بالطبع. ثالثاً، ربما كان المقصود بـ"الاستواء في العدد" هو بلوغ عدد أقسام القبيلة حداً معيناً "كافياً" حتى يمكن أن يطلق على الأقسام أنها فعلاً بلغت مستوى يمكنها من تأليف قبيلة.

أما تعيين وتقرير "الحد الأدنى" أكان بشأن عدد أفراد القبيلة أو عدد أفراد كل قسم منها، أو عدد أقسامها، فهذا ما لا يمكن تحديده؛ ومع ذلك بالإمكان القول، مع قدر من المجازفة، إن "الحد الكافي" لعدد رجال القبيلة وعدد كل قسم من أقسامها، هو ذلك العدد الذي تستطيع معه القبيلة أن تصون ذاتها كقبيلة واحدة وكذا كقسم منها، ازاء المحيطين البيئي والاجتماعي في الأحوال العامة المعتادة.. أي عدا الأحوال الاستثنائية، البيئية الطبيعية أو الإجتماعية التي قد تواجه القبيلة فتبيدها، إما كوحدة واحدة ذات شخصية اعتبارية، أو حتى تبيدها وجودياً. هذا مع ضرورة الإستدراك بأن توفر "الإستواء في العدد" بالمعنى أعلاه لا يضمن، على طول الخط، القدرة دوماً على تجاوز القبيلة للمخاطر البيئية والإجتماعية والسياسية.

عند مقارنة تعريف الاصبهاني والنويري، يمكن الإنتهاء إلى:

أ) يشير الاصبهاني بكل وضوح إلى الحياة المشتركة كعامل رئيسي من عوامل تعريف القبيلة، بينما لا يوليه النويري نفس الأهمية، إلا إذا كان المقصود من "المقابلة" في تعريفه معنى الانضمام. وحتى هنا، فهي اشارة غير مباشرة وغير أكيدة، على غير الحال عند الاصبهاني في قوله "الجماعة المجتمعة".

ب) لا يهتم الاصبهاني بعامل الكم في التعريف، في حين أن النويري يعتبره مهماً في تعريفه للقبيلة. وسواء أكان المقصود من "الاستواء في العدد" كل القبيلة، أو كل قسم من أقسامها، أو عدد الأقسام المؤلفة للقبيلة، فإن المغزى واضح: ليس كل جماعة عنده بإمكانها أن تؤلف قبيلة، ولكن ينبغي أن تبلغ حداً معيناً من الرجال؛ لذا من الجائز اطلاق تسمية "الاتجاه الكمي" لتعريف النويري للقبيلة.

ج) جدير بالإشارة إلى أن الفرق بين التعريفين أن الاصبهاني صاغ تعريفه في سياق مؤلفه اللغوي "المفردات في غريب القرآن"، فجاء دون مقدمات، ودون سياق متصل في الحديث المعني، في حين أن تعريف النويري جاء في نطاق استعراضه لأقسام القبيلة العربية. كما تجدر الاشارة هنا إلى أن النويري عندما يتعرض لانقسام القبائل إلى بطون، وافخاذ، الخ.. لم يهتم لا بتقابل أبعاض القبيلة، ولا باستوائها في العدد. ويلاحظ الدارس أن ما استتبع التعريف من شروح لأنساب القبائل العربية، لا يبالي بالمضمون الرئيسي للتعريف، ولا يتقيد به، الأمر الذي يثير مسألة وظيفة التعريف ومسوغ وجوده.

لذلك، لا يجازف المرء كثيراً إذا ما انتهى إلى أن التعريف الذي صاغه النويري لم يأت من دراسة متقصية لأحوال القبائل لاستخلاص هذه النتيجة - التعريف، وإنما اتى من تحليل لغوي في المقام الأول. وهنا تتوافق أوجه الشبه في المصدر المعرفي لكل من الاصبهاني والنويري في تعريف كل منهما، على الرغم من اختلاف السياق الذي جاء فيه التعريفان.

الخلاصة: إن المفكرين العرب الأوائل — بمعنى من كانت ثقافته عربية بصرف النظر عن سلالته وأصله العرقي — الذين اعتمدنا عليهم هنا:

١. لم يذهبوا كلهم إلى أن النسب هو العامل الوحيد، أو الأساس الذي تقوم عليه القبيلة العربية؛ ويحل محل النسب عند هؤلاء الذين لا يولونه أهمية رئيسية، إذا اخذنا بظاهر نص التعريف، عوامل اخرى كما رأينا.

٢. لم يعطوا غير ذلك التعريف، دون أية إضافات وشروح توضح ما ينبثق عنه من التباسات تحيط به، الأمر الذي دفعني إلى "ضرب أقداح الإحتمالات" — إن جاز لي التشبية — في محاولة للوصول إلى خلاصة ما.

٣. عند صياغتهم "طبقات" القبيلة بعدة اصطلاحات: جذم، جمهور، قبيلة، شعب، فصيلة، فخذ، بطن، عشيرة عمارة، حي،.. مع تقديم وتأخير، لم يلتفتوا إلى إمكانية أن تكون هذه الطبقة أو تلك مكرسة لأداء مهام بعينها في بعض القبائل، من جهة، وأنها تؤدي ذات المهام ولكن في قبائل أخرى، من جهة ثانية. أى أن أهل الأنساب جمعوها كلها في سلسلة "طبقات" واحدة. لتوضيح ذلك: لنفترض أن الجماعة القبلية المسماة بـ"الفخذ" في قبائل منطقة ما تقوم بمهمة دفع الديات والأروش، وفي قبائل منطقة أخرى تقوم "البطن" بهذه المهمة عينها، إلا أن أهل الأنساب عمدوا إلى جمعهما في طبقتين، في مستويين، في حين أنهما تقعان في نفس المستوى ولكل منهما نفس المهام التي للأخرى.

٤. أن يكون أولئك العلماء الذين صاغوا تلك التعريفات قد استقوها، على الأرجح، من أكثر من منطقة عربية، وبالعودة إلى أزمان مختلفة، فجاءت على ما أسلفته أعلاه؛ أي إن كل تعريف كان يسري على مجموعات قبلية بعينها في زمن ما و/أو في منطقة ما. مثال ذلك، أن يكون "البطن" تضم جماعة قبلية تنتمي إلى عهد "الأمومة"، و"الفخذ" يضم جماعة قبلية تنتمي إلى عهد "الأبوة"، إلا أن كلاً منهما يحتل نفس الطبقة، أي نفس المستوى، ومن ثم تقوم كل منهما بنفس المهام والوظائف، فجاء أهل الأنساب ليجمعوهما في سلسلة واحدة وفي طبقتين مختلفتين، وكأن لكل منهما وظائف ومهام مختلفة.

ويبدو أن الدكتور حليم بركات قد اقترب من الحقيقة عندما رد كل هذه المجموعات القبلية إلى ثلاث مجموعات رئيسية، أو كما أسماها ثلاث دوائر رئيسية هي:

الدائرة الأولى: البيت أو الأسرة أو العائلة الصغيرة التي تسكن خيمة أو مسكناً واحداً، وتشمل عادة الزوج والزوجة أو الزوجات والأبناء وزوجاتهم، والبنات غير المتزوجات والأحفاد والحفيدات، وتشكّل محور النشاط المعيشي اليومي. ولكل عائلة من هذا النوع قطيعها الخاص.

الدائرة الثانية: ويشكّل الفخذ (أو الحمولة) دائرة ثانية تحيط بالأولى وتتألف عادة من عدة بيوتات أو أسر تنتسب إلى جد واحد، يعود إلى حوالي خمسة أجيال سابقة، ويكون الفخذ محور النشاط الدفاعي. بكلام آخر، يشكّل الفخذ وحدة دفاعية حتى حيث قامت الدولة وتمكنت من احتواء القبائل والسيطرة عليها. ومثلاً على ذلك، أن الحروب القبلية في الجزيرة العربية انتهت بقيام الدولة السعودية الحديثة في مطلع الثلاثينيات، إلا أن الفخذ لا يزال حتى الوقت الحاضر يشكّل وحدة عسكرية هامة في الحرس الوطني. وتقع ملكية الآبار عادة في الأفخاذ، وتحل غالبية بيوتات الفخذ المنطقة ذاتها في كل فصل. ومع أنه لكل بيت قطيعه الخاص، غير أن جميع قطعان الفخذ تُوسَم وسماً واحداً، وتُعتبر ملكاً مشتركاً للفخذ. وكما يتساوى الأفراد في العائلة، تتساوى البيوتات في الفخذ الذي تكون له مجالسه وتتمّ القرارات فيها بالإجماع، ولا يكون لها قائد واحد إلا في حالة الحرب.

الدائرة الثالثة: وتحيط بالدائرتين دائرة ثالثة هي دائرة القبيلة أو العشيرة التي تتألف من عدد من الأفخاذ (عادة بين أربعة إلى ستة أفخاذ)، وتكون العشيرة أو القبيلة محور النشاط السياسي، ويلعب شيوخها دوراً هاماً في هذا المجال. إن القبيلة هي الدائرة الأشمل أو الإطار العام الذي ينتمي إليه جميع الذين ينتسبون إلى جد واحد أو أصل واحد في الزمن الماضي البعيد، وتكوّن بالتالي وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية من حيث شبه اكتفائها الذاتي وصلتها بالقبائل الأخرى والمجتمع والدولة (بركات: ١٣٤).

وفي الأخير، ومن كل ذلك، يبدو أن اصطلاح "قبيلة" ليس قسماً من البنية القبلية في أحد مستوياتها العليا، بقدر ما هو اصطلاح تجريدي عام لأية جماعة قبلية، وفي أي مستوى من مستويات القبيلة. وسيتأكد ذلك في عنوان "القبيلة اليمنية" أدناه في هذا "التمهيد".

كان ذلك بصدد القبيلة العربية عموماً، أما في اليمن، فقبل التطرق إليها، نتناول:

رابعاً: "الشعب" في اليمن القديم

بشأن اصطلاحي "قبيلة" و"شعب"، حيث درج العديد من الباحثين على وضع علامة المساواة بينهما، فإن ذلك أمر فيه من التعسف بما يكفي للتضليل – غير المقصود على الأرجح – المعرفي. وإذا كان من الصحيح أن المعادلة التعسفية جاءت بحجة تقريب معنى لفظة "شعب" إلى الأذهان، فإن الأثر السلبي المضلل جاء ثمناً لهذا التشبيه التعسفي. هذا، مع العلم أن القرآن كان حاسماً وواضحاً في التمييز بين الإصطلاحين، حيث جاء في "سورة الحجرات": "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (الآية: ١٣ من سورة "الحجرات").

لتسليط بعض الضوء على لفظة "شعب" اليمنية القديمة، نورد شيئاً مما تعج به الكتابات في التاريخ اليمني القديم. ولعل من أقدم من تعرض لموضوع "الشعب"،على ضوء النقوش المسندية، ومقارنته بالقبيلة

هو الباحث الشهير في اليمن القديم رودوكاناكيس الذي يذهب إلى أنه إلى عصر الإنتقال من نظام الحكم الديني إلى النظام الدنيوي وقيام الملكية، ترجع الصيغ الرسمية للألفاظ الآتية "الله"، "حاكم" و"شعب".. والتي أصبحت شعاراً لكل دولة من هذه الدول (سبأ، قتبان وحضرموت).. فالملك هو ممثل الله على الأرض.. وأفراد الشعب هم أبناء الله.. فكلمة "الشعب" تتكون في اعتقادهم من القبيلة التي استطاعت قيادة القبائل الأخرى التي لم تبلغ نضجها السياسي، وهذا الشعب يملك أرضه وأرض الآخرين الذين تحت زعامته. كذلك نجد اسم "الشعب" عبارة عن اسم القبيلة الزعيمة، هكذا في لقب "ملك سبأ" و"سبأ وذو ريدان" و"ملك قتبان" وهلم جرا.

أما الكلمة الدالة على "قبيلة" فهي في الأصل كانت تستخدم للتعبير عن نظام خاص كما نفهمه من النصوص التي وصلتنا. ويجب ألا يتبادر إلى أذهاننا أن لفظ "قبيلة" عبارة عن لفظ يدل على جماعة تجمع بينها صلة القرابة والدم. ليست القبيلة فروع وأغصان من أسر وأجناس، ليست هي جدول نسب. فالحالة الإقتصادية والسياسية هي التي تقرر وظيفة وعمل الجماعة، وهذه تسمى أيضاً قبيلة.

وهذه التقديرات الزمنية والمكانية قد تكوّن أيضاً قبيلة أو قبائل إلهية تصل إلى مرتبة خاصة، وهي مرتبة التآخي. والتصادق الديني يتجلى لنا في الخدمة في المعبد، وفي الأعمال الإقتصادية الأخرى.. فكل شيء خاص بالمصالح العامة وملك الدولة كان في الأصل إلهياً..

في صيرورة العلاقات بين القبيلة الزعيمة وبقية القبائل، يستطيع أن يتصور الإنسان أن القبيلة (غير السائدة، القبيلة التي تنتمي إلى القبائل الأدنى مرتبة الخاضعة للقبيلة الزعيمة) في العصور القديمة كانت عبارة عن الجماعة التي تربط بين أفرادها الروابط الإقتصادية أو روابط العمل.. وبذلك فهذه القبيلة أو القبائل الخاضعة محددة بالمكان المخصص لها بالإقامة، وصلتها بالأرض التي يراد إصلاحها واستغلالها.. وبتعبير أدق أنها تفقد حريتها. فالقبيلة التي ليست في حقيقتها إلا عبارة عن جماعة تربط بين أفرادها رابطة الدم من السهل جداً تقسيمها إلى بطون وأفخاذ حسب حاجة العمل وطبيعة التربة، والظروف السياسية والإدارية المحيطة بها. فهي تنقسم إلى أثلاث وأرباع؛ لذلك وجب عليها أن تتحد مع قبيلة أخرى تفرضها عليها الظروف وتدعو إليها الحاجة، وهذا يذكرنا بالنظامين المصري والإسلامي.. وفي سبأ القديمة نجد نفس هذا النظام يتطور حتى ينجح في تكوين قبائل مدنية (رودوكاناكيس في "نيلسن وآخرون": بدون، ١٢٦-١٢٩).

من جهة أخرى، نجد أنه حيث كانت توجد أراضي المعبد، كانت توجد قبيلة متصلة به، أو بالإله، ومثل هذه الأخبار نجدها في النقوش السبائية والقتبانية (السابق: ١٤٧).

كذلك الباحث الروسي المتميز في تاريخ اليمن القديم لوندين يقول:" أما مصطلح "شعب" الذي اعتدنا على ترجمته بـ"قبيلة"، فإنه ما عاد تجمعاً قبلياً آنذاك، بل أصبح يشير إلى مجموعة من الناس تستقر على مساحة معينة من الأرض. لكن هذه "الجماعة الحضرية" تحتفظ ببعض سمات التنظيم القبلي من مثل ادعاء القرابة الدموية في بعض الحالات، وبالتالي الوعي التضامني القبلي (لوندين ١٩٩٠: ٢٥).

ويسلط المؤرخ العراقي الشهير جواد علي ضوءً على الموضوع فيذكر أنه في اليمن القديم يعبر عن القبيلة بلفظة "شعبم" و"شعبن"، أي "قبيلة" و"القبيلة"، أما لفظة "قبيلة" فلم أعثر على وجود لها في كتابات

المسند.. وما دون الشعب فإن الجنوبيين يقسمونه إلى أقسام مثل "ربعن"، أي "ربع" و"ثلثن"، أي "ثلث"، ويريدون بذلك ربع قبيلة وثلث قبيلة، وربما كانوا يقسموها إلى أقسام أخرى لم تصل أسماؤها إلينا (علي: ٥١٣/١). ويضيف: ونحن إذ نقرأ لفظة "شعب" في الكتابات العربية الجنوبية، يجب أن لا نفهم منها ما نفهمه من لفظة "قبيلة" في نظر الأعراب، وعند العرب الشماليين، أي إنها رابطة دموية تجمع أبناء القبيلة وتعيدهم إلى جد واحد أعلى، بل يجب علينا أن نفهمها على وجه آخر، يجب أن نفهمها بمفهوم "الملّة" أو "الأمة" في المصطلح الإسلامي.. أي رابطة تجمع شمل جماعات شعرت بوجود روابط دينية وفكرية واقتصادية واجتماعية بينها، وبوجود أخوة في العقيدة والرأي (علي: ١٨٤/٥؛ وانظر أيضاً بافقيه في "دراسات يمنية"، العدد ٢٧، ١٥٠).

إن رب القبيلة (المقصود: رب الشعب) هو الرابط المقدس الذي يربط شملها.. وقد عبر عن هذه الرابطة بلفظة جميلة هي "حبلم" في بعض الكتابات الجنوبية) (علي: ١٨٣/٥). فلفظة "ولد" إذن بمعنى قوم وأبناء صنم أو موضع.. لتدل على معنى المواطنة، ولا يشترط فيها أن تكون مواطنة نسب، أي صلة رحم وقرابة دم، بل مواطنة دينية ورابطة سياسية واجتماعية واقتصادية (علي: ١٨٣/٥).

كانت القبيلة (يقصد: الشعب.أ.ج.) عبارة عن وحدة اجتماعية واحدة مسؤولة أمام الإله عن كل ما اقترفه أفرادها (علي: ٤٥١/٦).

إذن، فالشعب جماعة يمكن أن ترتبط فيما بينها برابطة مشتركة: دينية، مهنية، حرفية، سياسية، إدارية. كما يمكن أن يتشكل الشعب من جماعة سكنية في بلدة أو في منطقة زراعية، أو من عدة بلدات ومناطق زراعية، أي من كيان سياسي — إداري موحد.

سبقت الإشارة إلى أن لا معنى لتقسيم القبيلة أو الشعب إلى جماعات تحتل مستويات مختلفة إن لم يتزامن ذلك مع مهام ووظائف وواجبات ينبغي على الشعب النهوض بها. بهذا الصدد يقدم الباحث الروسي في مجال "اليمانيات" لوندين رسماً لبنية الشعب. وبهذه البنية يستعين الباحث الروسي كوروتايف في بحث بعنوان "الدور السياسي للشعب من المستوى الأول" ليبين السمات الرئيسية للمستوى الأعلى من البنية التراتبية للشعب. يقول كوروتايف إن روبين كان قد بين أن اصطلاح "شعب" في المنطقة السبئية يتضمن في سياقات مختلفة أصنافاً مختلفة تماماً من الجماعات؛ لذلك وضعها في بنية تراتبية، كما هو في الرسمة أدناه.

كانت (الشعوب—١) (من المستوى الأول من الأعلى) كيانات متعددة الإثنية — الثقافية فاقدة للمركزية السياسية إن لم تكن متماثلة مع (الشعب—٢) (الشعب من المستوى الثاني). كانت التجمعات من هذا الصنف (الشعب-١) متماسكاً بسبب إسم القبيلة العام وبإله القبيلة العام، إضافة إلى ملامح ثقافية مشتركة أخرى، مثل التقويم القبلي والسلف المشترك إلخ.. وكانت مثل هذه الكيانات الإثنية — الثقافية يحتل كل منها مناطق بمساحات من بضعة آلاف من الكيلومترات المربعة؛ وقد أطلق روبين على هذه الكيانات (الشعب-١) "كونفدراليات".. على أنه ينبغي التنويه إلى أنه على الرغم من وجود النزعة نحو التشكل الكامل لـ(الشعب—١) في المنطقة السبئية، فإنها لم تشهد تحققاً كاملاً لهذا التشكل.

مستويات "الشعب" وتعييناته المختلفة

الحالة	التحديد	النموذج			
كونفدرالية (شعب-١)	مناطقي	سمعي			
فدرالية (شعب -٢)	مناطقي	حاشد	يرسم	حملان	
جماعة مناطقيه (شعب-٣)	مناطقي	شبام	بران	مطرة	
فخذ (بيت) (شعب-٤)	أبوية	*	*	*	الخ..
عائلة	أبوية	*	*	*	الخ..
أفراد		*	*	*	الخ..

(الحاشية (٢): كانت (الشعوب—٢) أكثر مركزية سياسياً، وتحتل مساحة تقدر ببضعة كيلومترات مربعة، ويترأسها الأقول (الأقيال)، ويمكن عدها قبائلاً، إذا ما عد المرؤ القبيلة وحدة سياسية، وليست وحدة إثنية.. ويطابق (الشعب—٢) بصورة كاملة تعريف "المشيخة" أو "المِقْوَلَة" (chiefdom) باعتبارها بنية متوسطة لبنية سياسية تتمتع بإدارة مركزية تراتبية وراثية للحكام والنبالة، إضافة إلى تحقق عدم المساواة الإجتماعية وكذا في المِلْكِية؛ ولكن مع ذلك تغيب الأداة القانونية للإكراه).

بشأن الإله الواحد لـ(الشعب-١)، فليس هو بالقاعدة العامة. فإذا كان، مثلاً، "تألب" الإله القبلي للكيان "سمعي"، فإن حالة أخرى يمكن ملاحظتها لـ(الشعب-١) "ذمري" الذي كان مؤلفاً من شعبين: "سمهرم" و"قسم"، حيث كان لكل منهما إلاهان: إله مشترك لهما، وهو "أثتر عزم"، وإله خاص لكل منهما: كانت "سمهرم" تعبد الإلهة "ذات ظهرن"، و"قسم" تعبد "ذات بعدن". هذا، مع العلم أنه كانت

بـين الإلهـين علاقـة متينـة وعميقـة، ولـذلك لـيس مـن المسـتغرب أن نجـدهما عبـارة عـن ثنـائي متحـد) (كوروتايف في حولية "ريدان"، العدد السادس، ٤٧-٥٢).

إن مـا يثير الإنتبـاه هـو انـدثار لفظـة "شـعب" وحلـول لفظـة "قبيلـة" محلهـا. وبالطبع، أول مـا يمكـن أن يتبـادر إلى الـذهن أن السـبب هـو سـيادة ثقافـة "وافـدة" — بمعنى أنها ثقافـة المنـاطق الواقعـة خـارج نطاق الممالك اليمنية القديمة — كانت تعتمد لفظة "قبيلة"، والتي يمكن أن يقال عنها أنها "ثقافة القبيلة" مع ما يعنيه ذلك من أبعاد اجتماعية ولغوية وسياسية وغيرها تختبئ وراء هـذه اللفظـة، من جهـة، واندحار ثقافة "محلية" حاملة للفظة "شعب"، من جهة أخرى، والتي يمكـن أن يقـال عنهـا أنها "ثقافة الشعب"، مع ما تعنيه من أبعاد.. وبالطبع يمكن إضافة أن تلك السيادة للثقافة الوافدة لم تتحقق دفعة واحدة، وإنما كانت تتسرب تسرباً، ولاقت بيئة حاضنة لها ترعاها..

غير أن هـذا لـيس إلا مجـرد احتمـال مـن احتمـالات عـدة يمكـن صـياغتها هنـا، لعـل أهمهـا أن في الـيمن القـديم، ولأكثـر مـن سـبب، كانـت تتعـايش ثقافتـان رئيسـيتان همـا المـذكورتان أعـلاه، ثم تغلبـت هـذه علـى تلك.. ولكـن المهم أن هذا الإحتمال يعطي للثقافتين محليتهمـا، مستبعداً عملية التسرب من خـارج البيئة المحليـة. وثمـة أيضـاً احتمـال آخـر لا يقـل أهميـة، إن لم يكـن هـو الأرجـح، وهـو تطـوير للإحتمـال الثـاني (احتمال تعايش الثقافتين)، مفاده أن في اليمن القديم كانت تسود لغة رسمية، هي لغة المسند، وهي لغة الحياة الثقافيـة الرسميـة آنـذاك، وإلى جانـب هـذه اللغـة الرسمية، كانـت توجـد لغـة يوميـة، هـي اللغـة الشـعبية المحكية؛ وبالإطاحـة بالنظـام السـائد، نظـام الممالـك اليمنيـة، جـرت الإطاحـة - صـيرورة إطاحـة بالطبـع — ببنيتهـا المجتمعيـة – السياسـية، بمـا في ذلـك بنيـة التقسـيمات الإداريـة المناطقيـة، مـن بينهـا الوحـدة الرئيسـية "الشعب"، إضافة إلى اندحار اللغة الرسمية (٥).

تبقى ملاحظة بشأن علاقة الديني بالإثني (القبلي، الشعبي)، حيث كان كل منهما يغطي الآخر، يحتوي الآخر. ذلك أن اعتناق دين وثني جديد كان يجري بصورة جماعية وليس فردية؛ كان يكفي أن يوافق زعيم

---

(٥) اللغة السريانية، والتي هي الصيغة الأدبية للأرامية (الأصح أن يقال اللغة "الإِرَمِيَّة" قياساً على الضبط القرآني "شعب إِرَم" (الآية ٧ من سورة الفجر) (الصليبي ١٩٩٤: ١٣))، كانت أصلاً لغة الطقوس الدينية لجميع الطوائف المسيحية العربية والأرامية — العربية، سواء في شبه جزيرة الغرب أو في الشام والعراق. وفي أيام الرسول مُحَمَّد (ص) كان نصارى الحجاز، الـذين كـانوا علـى مـذهب "الأبيونية" المعروف أيضاً "بالمسيحية اليهودية"، يقرأون إنجيلهم بتلك اللغة، وليس بالعربية (الصليبي ٢٠١٣: ١٢٤). وفي كتابه "حروب داوود" يشير كمال الصليبي إلى أن اللغة العبرية، بالنسبة إلى هؤلاء اليهود (يهود ما بعد السبي البابلي)، ليست إلا لغة يتعلمها الخاصة منهم لقراءة النصوص المقدسة وممارسة الطقوس الدينية (الصليبي ١٩٩٤:١٣). ويميل يوسف شلحود إلى أنه قد تختلف (في اليمن القديم) لغة التخاطب عن لغة التدوين.. وأميل إلى الإعتقاد بأن توحد اللهجات في الجزيرة العربية قد بدأ قبل الإسلام بمدة طويلة (منذ نهاية القرن الثالث الميلادي)، بينما بقيت لغة البلاط سائدة لغة الدواوين والتسجيل لتدوين الحوادث (شلحود: في مجلة "الحكمة"، العدد ٣٨، ٦٦).

من جانبه يذكر الدكتور لويس عوض أن الآراميين ظهروا نحو ١٥٠٠ قبل الميلاد.. وانتهى أمرهم بأن حكموا الدولة البابلية الحديثة.. والبابليون والأشوريين من الأقوام السامية التي استولت على العراق القديم، وهم مجتمعين يعرفون باسم الأكاديين ويتكلمون الأكادية. ولكن اللغة الآرامية حلت محلها كلغة للكلام وأبجدية للكتابة، كما يقول جوسنس، وبقيت اللغة الأكادية والخط المسماري مخصصين للوثائق الرسمية (عوض: ٥٣).

الجماعة أو زعماء الجماعة على اعتماد الدين الجديد حتى يوافق سواد الجماعة وينخرط بمجمله في اعتماد هذا الدين الجديد [٦].

كانت كل الجماعة تعتنق الدين الجديد، أو بالأصح تتحول من عبادة إله إلى آخر، بسلاسة نسبية كبيرة، خاصة وأن اعتماد الإله الجديد ما كان بالضرورة ليلغي مكانة الإله القديم كلياً، خاصة، على الأرجح، وأن جملة العبادات والتعاليم الدينية لم تكن على ذاك التباعد والتنافر.. كانت الآلهة تتعايش مع بعضها، مع تقديم الإله المعبود من قبل الجماعة (جماعة قبلية، شعب) الأقوى على الإله المعبود من قبل الجماعة الأضعف. كان التحول من عبادة هذا الإله إلى ذاك يجري، في غير قليل من الحالات، بسيولة هادئة. ولعل ما سبق ذكره عن الشعب "ذمري" دلبل على ما أفترضه هنا.

كان اعتماد إله جديد يعني، ضمن أمور أخرى، عقد حلف جديد بين الجماعتين، أو بين الدولتين؛ ولو أن هذا لا يلغي، بالطبع، الإمكانية الأخرى بأن يجري هذا التحول من إله إلى آخر عن طريق الحرب والإكراه، وليس عن طريق الإتفاق الودي.

ويبدو أنه من المهم لفت الإنتباه إلى أن بعض العهود والمحالفات القديمة في جنوب شبه الجزيرة العربية، بسبب اعتناق دين جديد، أو بالأصح التحول من اتباع معبود إلى آخر من قبل جماعة قبلية، يقضي برحيل هذه الجماعة القبلية (الشعب) إلى أراضي الجماعات القبلية التي تعتنق ذلك الدين. وأظن أن تلك القاعدة العرفية وجدت لها حظاً من التوريث الإجتماعي يتحقق إلى فترة زمنية قريبة في قبائل حضرموت، حيث كان عقد حلف بين جماعة قبلية وأخرى يقضي بانتقال تلك الجماعة القبلية إلى أراضي القبيلة أو الجماعة القبلية الحليفة. هذا، في حين أن عقد التحالف القبلي (المؤاخاة) في الهضبة الشمالية لا يقضي بمثل ذلك الإنتقال كما هو في حضرموت. ومع ذلك، لا يمكن التعميم والجزم بأن ذلك الإنتقال لم يكن يحدث في الهضبة الشمالية في الماضي. أما الإستخلاص المنطقي الممكن أن الإنتقال المكاني بعقد الحلف كان حاصلاً في وسط القبائل البدوية وشبه البدوية، أي حيث لا وجود لملكية الأرض الزراعية التي لا تسهل هذا الإنتقال، أما في وسط القبائل المستقرة بسبب الزراعة، فإن ذلك غير ممكن، إلا على شكل فردي، أو عائلي، وليس انتقال كل الجماعة القبلية.

إن الحديث عن القبيلة والشعب يقودنا، تلقائياً، إلى الحديث عن الحلف والتحالفات، وهو أمر يعد من صميم العلاقات القبلية؛ لذلك نتطرق أدناه إلى الحلف القبلي، وإلى ما يمكن أن يطلق عليه "مرادفات"، أو على الأرجح "تنويعات" تستبطن مفهوم الحلف وتجسد مضمونه العام.

خامساً: الحلف وتنويعاته[٧]

---

(٦) والحقيقة أن التحول الجماعي من دين إلى آخر لم يكن مقصوراً على الأديان الوثنية، وإنما يلاحظ هذا حتى في الإسلام. فإذا ما استثنينا إسلام فجر الدعوة من أهل مكة الذين اعتنقوا الإسلام فراداً وليس بصورة جماعية، فإن العديد من الجماعات القبلية كانت تلبي الدعوة بصورة جماعية. ولعله يكفي الإطلاع على الوفود التي كانت تفد على الرسول (ص) في المدينة، وعلى تعليماته لهم، حتى نستدرك صحة موضوعة الإعتناق الجماعي للإسلام (أنظر مثلاً، إبن سعد: ٢٩٩/١).

(٧) تقوم مادة هذا العنوان على الموضوع المنشور بعنوان "مفهوم الحلف ومرادفاته"، في مجلة الثقافة الصادرة عن وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية اليمنية، السنة الخامسة، العدد (٣٥) أكتوبر ١٩٩٧م.

من مطالعة ما كتب عن الحلف في المجتمع القبلي لدى العرب، يكتشف المرء تنوعاً ملحوظاً فيه؛ لذلك من المهم الإطلاع – بقدر المتوفر من المعلومات – على هذا التنوع في الأحلاف، وماهية كل صنف منه، وما يميز بعضه عن بعض، وهلم جرا..

لغةً، الحلف (كطفل) و(ككتف) (بفتح الكاف وكسر التاء) لغتان بمعنى القسم (إبن منظور: "حلف"، ٥٣/٩). ويميز علماء اللغة بينهما، حيث أفردوا الأول للحلف كعلاقة قبلية، والثاني للقسم. ويصيغ ابن الأثير في "النهاية" تعريفاً لكل من الإصطلاحين، فيقول: إن الحلف (ككتف) هي "اليمين، وأصلها العقد بالعزم والنية"، والحلف (كطفل) عنده أن "أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والإتفاق" (إبن الأثير (د.ت): "حلف"، ٤٢٤/٢). ويتفق ابن الأثير مع العديد من أئمة اللغة أن الحلف هو العهد بين القوم، ولا يعقد إلا بعقد إلا بالحَلِف (ككتف)، والحليف هو المحالف كالعهيد والمعاهد (الزبيدي، ابن منظور وابن الأثير: مادة "حلف")؛ ويضيف بعضهم إلى الحلف معنى الصداقة، الصديق يحلف لصاحبه ألا يغدر به (إبن سيده: "حلف"، ١٠٩).

إذا كانت عناصر أو أركان علاقة الحلف أو التحالف هي التساعد والتعاضد والإتفاق، فإن ذلك يعني، على الأرجح، أنها علاقة تتسم بالتكافؤ بين أطرافه، أو أن علاقة التحالف لا تستبعد التكافؤ بين أطرافها. ويتضح ذلك من الصيغة أن "فلاناً حالف فلاناً"، أن "جماعة حالفت جماعة أخرى". ومع ذلك، نجد أن ابن سيده في "المخصص" يورد تعبير "وقد حالف فيهم، وحالفهم" (السابق)؛ فالصيغة "حالف فيهم" قد تتضمن، أو يمكن أن يفهم منها أن علاقة التحالف هذه لا تنطوي على العلاقة التكافؤية كالتي تنطوي عليه صيغة "حالفهم". أما عوامل عدم التكافؤ فعديدة، لعل أهمها، كما هو معروف: الثروة، عدد الرجال، المكانة الروحية أو المعنوية. الخلاصة الأولية هنا أن التحالف علاقة تشمل أطرافاً متكافئة وكذا غير متكافئة.

لجأ ابن الأثير في تعريفه الوارد أعلاه إلى اصطلاحين هما: المعاهدة والمعاقدة؛ ولا نظن أن اللفظتين مترادفتان للمعنى ذاته، كما نحاول تبيينه أدناه:

العهد: هو، عموماً، التقدم إلى المرء بشيء، وهو كل ما بين العباد من مواثيق (الزبيدي: "عهد"، ٤٥٥/٨). ولا يشتمل هذا المعنى على المعاملات اليومية الجارية فقط، وما يصيغونه إزاء ذلك من عهود، بل يتعداه إلى كل ما هو متعارف عليه من قواعد وضوابط وأحكام سارية بين الناس، تنظم شؤون حياتهم المعتادة. وباعتبارها مرجعاً لهم عند الضرورة للاحتكام إليها، فهي موثقة في العادات والعرف القبلي وفي التقاليد الاخلاقية– القانونية السارية في أفراد الجماعة، وكذا بين الجماعات. وعلى الرغم أن المرء (أو الجماعة) لا يقسم اليمين بشأنها تعبيراً عن التزامه بها، فان الناس تفترض من البالغ الراشد في الجماعة الالمام بها ومعرفتها. وبالنسبة للمسلم، تعد كل فريضة عليه من قبيل العهد المبرم بينه وبين الله عز وجل، وكذا الأمر بشأن الأوامر والنواهي المنصوص عليها في أحكام الدين. وقد ورد في الحديث "من أسلم بايع" وما البيعة إلا صنف من أصناف العهود.

بالإضافة إلى هذه العموميات لمعنى "العهد" ثمة بعض التحديدات للمعنى، نذكر أهمها:

- العهد بمعنى الأمر، أو الوصية، كقوله تعالى "وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل.."، "وعهدنا إلى آدم.."..

- العهد بمعنى الذمة، يقال: لفلان ذمة وذمام، أي عهد.. وسمي اليهود والنصارى أهل الذمة للعهد الذي أعطوه ليأمنوا على أنفسهم وأموالهم مقابل الجزية.

- العهد بمعنى اليمين، يحلف بها الرجل لتأكيد كلمته التي قطعها على نفسه.

- كما يعني الحفاظ، ورعاية الحرمة والوفاء والضمان والمفاقدة (الزبيدي: "عهد"، ٨/٤٥٤؛ و"ذمم"، ٣٢/٢٠٥).

والمعاهدة والتعاهد والاعتهاد كلها بمعنى واحد هو إحداث العهد. وهكذا يتضح لنا حجم السعة التي تتمتع بها المفردة "عهد"، الامر الذي يجعل مطابقتها بالحلف امراً عسيراً لعدم اتفاقها وواقع علاقة التحالفات القبلية. لتغطية هذه الثغرة، كما أرجح، أضاف إليها ابن الأثير "المعاقدة". فإلى ماذا أفضت هذه الاضافة حيال تعريف الحلف؟ نعود إلى اللغة.

العقد: عقد الحبل، والبيع والشراء، والعهد. فهو يعقده عقداً، أي يشده، ومن هذا جاء معنى التصميم والاعتقاد الجازم. وعقد العهد واليمين، بمعنى أكدهما، كقوله تعالى "ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها" ومن معاني العقد أيضاً: الضمان والعهد، والجمع عقود أي عهود، وبه فسر بعض المفسرين الآية "يا أيها الذين امنوا أوفوا بالعقود" أي العهود (الطبري ١٩٩٢م: ٢/ ٨، ٢٤١).

فالمعنى يتراوح بين "العهد" وبين "أوكد العهود". والعقيد هو الحليف مثله مثل العهيد، ولو أن "العقيد" هي الأكثر شيوعاً، فيقال "عقيد الكرم والجود"، "عقيد اللؤم"، مثل "حليف الجود" الخ.. ولكن لا يقال "عهيد الجود" أو ما شابه.

عموماً، إذا كان ابن الأثير قد رأى أن كلمة "المعاهدة" بمفردها لا تفي بالمقصود من حيث مدى شدة الالتزام، ولذا أضاف إليها "المعاقدة"، فقد كان بإمكانه الاكتفاء بهذه الأخيرة، إلا أنه لم يفعل ذلك وفضل إيرادهما معاً.

إن أهم ما يميز ابن الأثير عن غيره من أئمة اللغة الذين اطلعنا عليهم، إضافته شروطاً لعلاقة الحلف، بصفته عهداً أو عقداً، ليحد من سعة حجم مفهوم العهد، وذلك لأنه بالإمكان أن ينطوي العقد على علاقات البيوع والزواج وغيرها والتي بعضها لا تشترط في ابرامها التعاون بعد ابرام العقد. وحسناً فعل ابن الأثير. بيد أن النظر إلى التعريف بمزيد من التأمل والتحليل يفضي بنا إلى تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: إن بعض العلاقات الاجتماعية التي تستجيب لعاملي التعاون والاتفاق بين أطرافها، لا يجمعها جامع مع مفهوم الحلف، والعلاقة – النموذج هنا الزواج، والذي كما هو معروف عقد يشترط، ضمن أمور اخرى، التعاون والاتفاق، إلا أن الزواج ليس بالحلف قطعاً.. إلا إذا تعسفنا الحقيقة وأرغمنا العلاقة الزوجية على الدخول في مفهوم الحلف. وجدير بالإشارة إلى ضرورة التمييز بين الحلف كعلاقة بين الرجل والمرأة من أجل بناء العائلة، وبين الزواج كإحدى وسائل أو مدخل لعقد الحلف. ولكن حتى إذا قبلنا ادخال الزواج في الحلف، فينبغي بعدئذ القبول بإدخال علاقات اخرى تستجيب لعاملي التعاون

والاتفاق، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى ترهّل، بل إلى فقدان الحلف لحدوده وما يميزه عن غيره من العلاقات الاجتماعية؛ وعندها نكون قد أفلتنا ما نحاول الإمساك به.

ثانياً: ما يثيره التعريف الأثيري مسألة "تصنيف الأحلاف".. ما إذا كانت جميع الاحلاف في شبه الجزيرة العربية قائمة على الاتفاق والتعاون بين الأطراف المعنية، أم أن ثمة أحلافاً تستجيب لأحد هذين الشرطين، أو هي قائمة على عوامل إضافية أخرى. والحقيقة أن دراستنا لموضوع الأحلاف القبلية قادتنا إلى خلاصة فحواها أن العرب كانت تطلق اصطلاح "حلف" على علاقات قبلية لا تستجيب لشروط التعريف الأثيري كلها. وأكتفي هنا- حتى لا أخرج عما نحن فيه- بإيراد مثال أعتبره نموذجياً لتوضيح الخلاصة المزعومة.. أي مفهوم "الموادعة".

الموادعة: الموادعة والتوادع، لغة، شبه المصالحة والتصالح، والوديع هو العهيد؛ وفي الحديث أنه وادع بني فلان، أي صالحهم وسالمهم على ترك الحرب والأذى. وحقيقة الموادعة المتاركة، أي أن يدع كل واحد منا ما هو فيه. ومنه الحديث "كان كعب القرظي موادعاً لرسول الله (ص)". وتوادع القوم بمعنى أعطى بعضهم بعضاً عهداً، وكله من المصالحة. ووادعت العدو إذا هادنته موادعةً، وهي الهدنة (ابن منظور: "ودع"، ٣٨٦/٨).

فالموادعة، إذن، عقد صلح بين طرفين أو أكثر؛ والمهم من زاوية البحث، الشروط التي بموجبها تعقد الموادعة. ومن المعروف أن أحداث التاريخ الكثيرة بهذا الصدد تؤكد أن عوامل عقد الصلح وشروطه مرهونة بالحالة الملموسة لعلاقة قوى الأطراف المعنية. لذلك فهي تختلف من حالة إلى أخرى، ولعل أفضل الأمثلة بهذا الشأن نقرأها من سيرته (ص) حينما هاجر إلى يثرب: آنذاك عقد الرسول مع اليهود أكثر من موادعة واحدة، اشتملت على شروط متباينة أملتها الحالة الملموسة آنذاك في المدينة، لأن بعضها عقدت قبل نشوب أي خلاف بين الرسول من جهة وبين اليهود من جهة ثانية، وأخرى بعد وقوع الشجار والصراع. وعند الاطلاع على عهوده (ص) مع اليهود نخلص إلى الملاحظات التالية:

الأولى، أن بعض العهود تتضمن عاملي التعاون والاتفاق، ونجد هذا العهد (أو هذه العهود) في الكتاب الذي أمر به الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار والذي وادع فيه اليهود، حيث جاء في بعض مواده "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وأن يهود بني عوف أمة مع أو "من" المؤمنين وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.." (ابن هشام: ١٢٣/٢-١٢٤).

هنا يتفق الطرفان على التعاون، ليس فقط في السلم، بل وفي الحرب أيضاً. فنحن بهذه البنود أمام عقد أكثر عن كونه موادعة فقط، نحن هنا أمام حلف من الطراز الأول، حلف يقوم على التساعد والتعاضد والاتفاق إلى حدّ بعيد.. إلى حد "الوحدة الكاملة"، إن جاز التعبير. وعموماً يتفق التعريف الأثيري مع هذه البنود – العهود التي أوردها ابن هشام. وهنا "الموادعة" هي الحلف تماماً، وفق شروط ابن الأثير، إلى الحد الذي أجرؤ معه على القول إن مفهوم "الموادعة" لربما غير موفق في التعبير عن العهد المذكور.. أقول "ربما"!

الثانية، ثمة عهود تذهب إلى ضرورة التزام اليهود الحياد التام إزاء أي صراع قد يقع بين الرسول (ص) من جهة، وبين أي طرف آخر من جهة ثانية. فمن الواقدي يستفاد أن الرسول حين قدم المدينة صالح قريظة والنضير، ومن في المدينة من يهود على ألا يكونوا لا معه ولا عليه، فقد صالحهم على أن لا ينصروه ممن دهمه في يثرب (الواقدي: ٢/٤٥٤). فإذا صح ما أورده الواقدي، فإنه يعني أننا حقاً أمام مقولة "المتاركة" أي الحياد التام بين الطرفين، أو بالأصح الحياد التام من قبل اليهود إزاء ما قد يحصل للرسول (ص). فشرط التعاون غائب بالاتفاق المسبق.

الثالثة، أن بعض عهوده (ص) مع اليهود – وكل ذلك على ذمة الرواة – تختلف عما ذكرناه آنفاً؛ ففي معرض حديثه عن "غزوة قينقاع" يذكر الواقدي أن اليهود وادعت رسول الله (ص) حين مقدمه المدينة، فكتب الرسول (ص) بينه وبينهم كتاباً "وجعل بينه وبينهم أماناً وشرط عليهم شروطاً، فكان فيما شرط ألا يظاهروا عليه عدواً" (ابن سعد: الجزء ٢، القسم ١، ص ٦).

بطبيعة الحال لا يمكن المقارنة والحكم بين النصين كما هو عليه عند الواقدي، لأننا لا نعرف ما هي بقية الشروط المتفق عليها، ولكن إذا اكتفينا بالنصين المقتبسين آنفاً وافترضنا أن كل شرط منهما بمثابة أهم الشروط لعقدين أبرما في زمنين مختلفين- (وفي النصين ما يشير إلى الاختلاف الزمني حيث إن النص الأول- المتاركة- يذكر النضير وقريظة ويستبعد القينقاع، في حين أن النص الأخير يشملهم كلهم حسب الظاهر)- فإن عبارة "ألا يظاهروا عليه أحداً" تقتصر على أن لا ينصروا أي عدو لرسول الله (ص)، ولكنها في نفس الوقت لا تعني، أو ليس بالضرورة أن تعني، عدم مناصرة الرسول في صراعه العسكري مع أي طرف آخر، وذلك أن الأمر قد ترك هنا للظروف التي ستملى إما الحياد التام أو الوقوف مع المسلمين. والفرق واضح هنا بين النصين المذكورين.. فأحدهما ينص على الحياد التام، والآخر يترك القرار مراوحاً بين الحياد التام، وبين الوقوف معاً في الحرب.

وبمعزل عما إذا كانت تلك العهود التي عقدها الرسول (ص) مع اليهود قد دونت فعلاً أو ان يد التشويه قد طالتها عن عمد أو عن غير عمد، فإن الحقيقة فيها كامنة ومؤداها أن الموادعة بصفتها عقداً للصلح يمكن أن تنطوي على شروط تتفق مع تعريف ابن الأثير للحلف فيتطابق المفهومان، ويمكن أن تنطوي على شروط لا تتفق والتعريف المذكور، مثل استبعاد التعاون.. الخ.

فالخلاصة الأولية، إذن، أن مفهوم "الموادعة" لا يمكن أن يستوعبه تعريف الحلف لابن الأثير.

ولكن ربما، فعلاً، كانت الموادعة خارجة عن نطاق مفهوم الحلف عند العرب، أو عند بعضهم، فيكون النقد الموجه إلى ابن الأثير في غير محله. بيد أن الرجوع إلى "السيرة" و"المغازي" يؤكد أن الموادعة عند بعض العرب على الأقل كانت تعني الحلف، أو هي صنف من أصنافه. فالواقدي وكذا كاتبه ابن سعد، عندما يتعرضان لسرية حمزة بن عبدالمطلب ﷺ، وعندما يقفان بالذات عند السبب الذي حال دون نشوب المعركة بين سريته وبين القافلة القرشية بقيادة أبي جهل بن هشام، تراهما (الواقدي وابن سعد) يعيدان السبب إلى موقف مجدي بن عمرو الجهني الذي كان "حليفاً" للفريقين معاً، أي لقريش وللرسول (ص) (الواقدي: ٩/١). هذا، في حين أن ابن هشام في "السيرة" يقول ان مجدي الجهني كان "موادعاً"

لقريش وللرسول معاً (ابن هشام: ٢٣١/٢)؛ فالرجل إذن مرة "حليف" ومرة أخرى "موادع".. أي، وكأن المفهومين يحملان الدلالة ذاتها.

وهكذا تتأكد الخلاصة الأولية بأن الموادعة، باعتبارها حلفاً أو صنفاً من أصنافه عند بعض العرب، تستعصي على الانضواء داخل مفهوم الحلف وفق تعريف ابن الأثير. ولكن ينبغي التنبيه إلى أمر هام، هو أن ما يمكن أن يظهر على أنه "قصور في القدرة والاستيعاب" للتعريف المذكور لا يتحمل عبأه ابن الأثير وحده، بل إن ميوعة اصطلاح "الموادعة" تتحمل وزرها ازاء هذا الاضطراب. فبالإضافة إلى ما ذكرناه عن شروط التعاون بين الأطراف المعنية، نصادف أن عقد الموادعة بإمكانه أن ينص- نظرياً طبعاً- على الصلح الدائم، وبإمكانه أيضاً أن يكون صلحاً لفترة محددة، أي عقد هدنة..

فمن نوع الصلح الدائم، والذي لم يتحقق عملياً، موادعة الرسول لليهود، كما أشرنا، فالعهد لم يحدد زمناً محدداً للموادعة، بل تركها مفتوحة إلى ما شاء الله.

ومن صنف الصلح المحدد بفترة زمنية، يمكن العودة إلى صلح الحديبية، فقد اتفق الطرفان "على وضع الحرب عشر سنين"، كذلك الأمر ما كان بين طلحة والزبير من جهة وعثمان بن حنيف من جهة ثانية، حيث اتفق الطرفان على أن الصلح بينهما جار "حتى يرجع أمين الفريقين ورسولهم كعب بن سور من المدينة" (الطبري (د.ت): ٦٣٣/٢-٦٣٧).

أما بشأن الحلف، والمتضمن على التعاون، فلم نعثر على نصوص تشير إلى تحديد فترته، بل ترى العقد مفتوحاً على كل المستقبل، نظرياً طبعاً. والحقيقة أننا لا نعرف كثيراً عن نصوص الاحلاف المعقودة بين القبائل العربية قبل الإسلام. وما حفظته لنا الأيام قليل، من ذلك حلف خزاعة مع عبدالمطلب (البلاذري: الجزء الأول، ٧١-٧٢)، والحلف بين ربيعة واليمن (الأكوع ١٩٧٦م: ٢٦)، وحلف همدان والأبناء (السابق: ٩٦). وهذه الأحلاف تتميز باتفاق أطرافها على التعهد بأن لا تنقض الحلف إلى الأبد، أما ما جرى عملياً فذلك شأن آخر.

لقد سبقت الاشارة إلى أن بعض القبائل العربية، كما يستفاد من بعض المؤلفات، تميز بوضوح بين الحلف من جهة، والصلح من جهة أخرى، مع ملاحظة أن المعلومات التي تتعرض للموضوع هنا تتناول القبائل في القرن العشرين، وليس في زمن سابق. ففي مؤلفه الممتع عن قبائل سيناء، يتحدث نعوم شقير عن العديد من العلاقات والعادات القبلية، منها الحلف؛ ويورد المؤلف أن قبائل سيناء التي زارها تميز الحلف عن الصلح الذي تطلق عليه اصطلاحاً "القلد".

القلد: لغةً، هو من قَلَد يقلد قَلْداً بمعنى جمع، مثل قلد الماء في الحوض أي جمعه فيه. وقلد بمعنى لوى، وقلد الحبل لواه أو فتله والاقليد والمقلد بمعنى المفتاح. والقلد (بكسر القاف وتسكين اللام) هو الحظ من الماء، وهو أيضاً الرفقة أو الجماعة من القوم، ومن المجاز: اعطيته قلد أمري، بمعنى فوضْته إليه، وقلده الأمر، أي ألزمه إياه وتحمله (الزبيدي: "قلد"، ٦٧/٩).

والخلاصة: أن لا أثر على الاطلاق بين ما جاء في العربية القاموسية وبين اصطلاح "القلد" بمعنى الصلح كما أورد نعوم شقير. مع ذلك، يمكن لبعض المعاني للمفردة "قلد" تأويلها وتجييرها لصالح معنى التوحيد

والجمع والتعزيز، أي إلى معنى التآزر، ويتأتى ذلك من معنى "الجماعة من القوم"، و"فتل الحبل"، بل وحتى من معنى "التفويض" و"الإلزام". ومرة اخرى لا أثر لمعنى الصلح.

من غير المستبعد أن يكون مفهوم "قلد" ضارباً بجذوره إلى لغة أو لهجة من اللهجات العربية التي لم يسعفها حظها لتصل إلى مسامع أئمة اللغة، فلم يضمنها أحد منهم معجمه، هذا ناهيك عن أن الكثير من كلام العرب أندثر باندثار أهله.

الخشية أن يكون نعوم شقير قد التبس عليه الأمر، فبدلاً من تسجيله – على سبيل الافتراض طبعاً – أن الحلف عند أهل سيناء أصناف منها ما هو خاص بالحرب، ومنها ما يخص السلم والصلح (القلد)، قام فأخرج "القلد" من مدلول الحلف، علماً بأن الحلف، كما يورده شقير، هو الاتفاق بشأن العمليات الحربية الهجومية والدفاعية، أما القلد فهو معاهدة سلمية لمنع الغزو (شقير: ٤٠٤).

إلى ذلك، نجد أن للحلف عند العرب بضعة ألفاظ، هي تنويعات ربما نجمت عن تعدد اللهجات العربية، وبالتالي هي مرادفات للحلف، كما أنها – وهذا الأرجح – تشخيص أو تجسيد لتعدد أصناف ومستويات العلاقات التحالفية. من هذه التنويعات – المرادفات: الدعوة، الرباب، الحبل، .. وغيرها، والتي أتناولها بشيء من التفصيل.

الدعوة: الدعوة (بفتح الدال) الحلف، ويقال دعوة بني فلان في بني فلان، وتداعت القبائل على بني فلان، إذا تألبوا عليهم. وفي الحديث: تداعت عليكم الأمم، أي اجتمعوا عليكم ودعا بعضهم بعضاً (إبن منظور: ١٤/٢٦٢). وثمة معاني أخرى لا تهمنا هنا.

ويذهب بعض اللغويين إلى أن الدعوة (بكسر الدال) ليست الحلف (كطفل)، ولكنها الحلف (ككتف) أي بمعنى القسم (الهمداني ١٩٨٣: ١٨٦).

والحقيقة أنه حتى إذا كانت الدعوة تعني القسم، فإن معنى العلاقة القبلية التحالفية للمفردة أمر ثابت في الاصطلاح. وعبارة "دعوة بني فلان في بني فلان" إحدى صيغ العلاقة التحالفية بين القبائل، فالهمداني مثلاً يشير في "الصفة" إلى اصطلاح "الدعوة" على أنها الحلف القبلي في أكثر من مكان، فيذكر أن منطقة "ذو عسب أهلها كلها أخلاط من مراد ومن حمير ودعوتهم ونصرتهم في أنعم من مراد" (الهمداني ١٩٨٣: ١٨٢).

ولعله من غير النافل الإشارة إلى أن الهمداني يستخدم أحياناً حرف الجر "إلى" بدلاً من "في" فيقول "الفرع والهجمة لبني صرف من سبأ ولبني ناشرة من حمير ودعوتهم جميعاً إلى الربيعيين من جنب" (السابق: ١٨٣). ومع ذلك يظل المعنى، كما نقدرّ، لا يغير كثيراً من مدلول الحلف القبلي. وتذكرنا هذه الصيغ الهمدانية "دعوتهم في بني.." و"دعوتهم مع بني.." بما أشرنا إليه عند ابن سيده في قوله "حالفهم" و"حالف فيهم".

واصطلاح "الداعي" هو النداء القبلي لأعضاء القبيلة عند الحاجة؛ وعلى حسب حجم الكتلة القبلية، أي ما إذا كانت "القبيلة الأم"، أو قسم منها، ينقسم فيها الداعي إلى "الداعي الكبير" أو "الداعي الصغير". وإلى جانب داعي القرابة، نجد أيضاً داعي الحلف. وعادة ما ترتبك العلاقات بل وتتماهى بين داعي القرابة وداعي الحلف.. فترتبك الأنساب.. ولكن ذلك موضوع آخر..

عداد: شبيه باصطلاح "الدعوة"، نعثر أيضاً على اصطلاح "عداد" (بكسر العين)، فيقال "عداد بني فلان في (أو: من) بني فلان" مما يعني أنهم ينتسبون إليهم أو هم حلفاؤهم (السابق).

الرباب (الربابة): أصل الكلمة "رب"، ورب الناس جمعهم، وفلان مرب (بفتح الميم والراء) مجمعهم. وهو أيضاً مكان الاقامة والاجتماع. والتربب الاجتماع، والرباب (أو الربابة) العهد والميثاق، والربيب المعاهد (بفتح الهاء)؛ والأربة أهل العهد والميثاق، وفسر أبو عبيدة حلف الرباب لأحياء ضبة بذلك، لترابهم أي تعاهدهم وتحالفهم على تميم، والرباب أيضاً الجماعة الكثيرة، والربّ العقدة المحكمة (الزبيدي: "ربب"، ٤٦٢/٢). غير أن بعضهم قصر "الرباب"، عند قدماء اليمنيين، على عهد الجوار فقط دون الحلف (المعجم السبئي: مادة "RB"، ١٩٨٢م). أما في "مختارات من النقوش السبئية" فالكلمة "رأب" تعني رتب (بافقيه وآخرون ١٩٨٥م: ٣٧٢).

من المعاني السالفة، لا يظهر مباشرة ان اصطلاح "الرباب" هو من مرادفات الحلف أو من تنويعاته، غير أن العديد من المعاني الواردة لا يبتعد كثيراً عنه.، فالعهد والميثاق ومدلول التجميع ومعان أخرى تنطوي على علاقة التحالف القبلية، كما أن ذهاب بعضهم إلى إعطاء الرباب معنى الجوار، مع التنويه بما يعتري مفهومي الجوار والحلف من تداخل عندهم، يمكننا القول ودون مجازفة عشواء، إن الرباب مرادفة من مرادفات أو تنويعات الحلف عند العرب.

هذا، إضافة إلى أن "رب" تعني، كما هو معروف، "إله". (وسنرى لاحقاً عند تعرضنا لمفهوم "ايل" كيف أن العلاقة التحالفية تداخلت مع القرابة القبلية بفعل العقيدة الدينية آنذاك). ويؤدي بنا ذلك إلى القول إن معنى العهد والميثاق لكلمة الرباب لا يبتعد كثيراً عن معنى العهد الذي تقطعه الجماعة لربها، ثم تحول بعد ذلك إلى العقد المبرم بين الجماعات أو بين الأفراد. وما سيساعدنا على ذلك أن لدينا في اليمنية القديمة الفعل تعاقد أو عمل عقداً من الكلمة R'B ("رأب") (بيستون وآخرون: ١١٢)، وهو ما يغيب في العربية القاموسية الموجودة. فإذا ضمينا المعنى اليمني القديم إلى المعنى العربي القاموسي، لانتهينا إلى أن أصل الكلمة "ربّ" أو "رأب" الناس تعني جمع الناس بعقد، أي حالف بينهم.

الإل (الإيل): يأتي هذا المصطلح بهاتين الصيغتين؛ فاللغة العربية تستخدم الكلمة "إل" (بتشديد اللام)، بينما اللغة اليمنية القديمة وكذا في بعض اللغات السامية الاخرى نجدها تستخدم الصيغتين كما يفهم ممن يعتني بالموضوع (علي: الجزء ٣٢٢/٦،١١٦،٣٥،٢٣). فهذا عبدالمطلب يقول عن حلفه مع خزاعة حلفائه:

هم حفظوا الإل القديم وحالفوا   أباك وكانوا دون قومك من فهر

(البلاذري: ٧٢)

ويشير المؤرخ مطهر الإرياني إلى أن كلمة "إل" تكتب في النقوش اليمنية بحرفين فحسب، ولكي تكون الكلمة ثلاثية الجذور، كما هي القاعدة الأصولية في اللغات أو اللهجات العروبية، فإنه لابد من افتراض حرف ثالث لها (الإرياني: ٤١٥).

أما في "المعجم السبئي" فتقرأ:-

إله (مذكر) ـــ L, `LM, `LH`

إلهة (مؤنث) ـــ `LT, `LHT

آلهة (جمع) ـــ `L `LT (بيستون وآخرون: مادة "L’"، ٥).

وفي "مختارات من النقوش" تقرأ:

أل – أل هـ (مؤنث) أل ت (جمع) أل أل ت (اسم) إله، الإهه (بافقيه وآخرون: ٢٥٣).

ولنلاحظ أن أصحاب "مختارات" يوردون الكلمة بالفتح (آل) بينما بعضهم يوردها بالكسر (إل) (السابق). أما في "المعجم السبئي" فلا يعرف القارئ حركة النطق على الألف.

كما أن "إل" تعني في اليمنية القديمة بمعنى أهل، جماعة (الإرياني: ٤٠٥). أما "الآل" في العربية القاموسية فمن معانيها: الأشرف والأخص من الأهل، والاتباع والأولياء (الزبيدي: "ألل"، ١٨/٢٨). كما نجد في هذه العربية القاموسية أن الَّ يئِلّ (ويؤل) أليلاً وألَلاً وألاًّ، هو أن يرفع الرجل صوته بالدعاء ويجأر. والآل (بالفتح) البريق والسرعة ورفع الصوت والحدة، والأله الحربه. والال هو القرابة والعهد والحلف والجوار والأمان والأصل الجيد، وهو أيضاً من اسماء الله تعالى، والوحي من الله عز وجل (إبن منظور: "ألل"، ٢٦/١١). وحقيقة الإل (بالكسر) على ما توجبه اللغة هو- عند بعضهم- تحديد الشيء، فالأل يخرج في جميع ما فسر به من العهد والقرابة والحلف والجوار على هذا.. فإذا قلت في العهد: بينهما الال، فتأويله انهما قد حددا في أخذ العهد، وإذا قلت في الجوار: بينهما الال، فتأويله جوار يحاد الانسان.. الخ (السابق). وآخرون، مثل القرطبي، يذهبون إلى أن أصل الكلمة "أليل" أي بريق، ويسمى العهد "ال" لصفائه وظهوره (القرطبي: ٧٩/٨)، كما نجد أن كلمة "أله" بمعنى عبد، وإلاهة بمعنى الشمس، وكذا بمعنى معبود. ومنه قولنا "الله" وأصله "إلاه" على وزن مفعول (إبن منظور: "أله"، ٤٦٨/١٣)، وألوهة بمعنى عبادة (الزبيدي "أله"، ٣٢٠/٣٦). كما أن "الأُل" (بضم الألف) تعني الأوّل في بعض اللهجات العربية وأولو بمعنى ذوو، أصحاب (السهيلي: ٢٧٢/١).

سقت هذه المعاني العديدة للمفردة "ال" وما اشتق منها، سعياً منّي في محاولة للوقوف على حقيقة المضمون الاجتماعي ومدلولاته الدينية والقبلية الاجتماعية، القرابية منها وغير القرابية. وبصرف النظر عما إذا كان أصل الكلمة عربياً أم سريانياً أم غير ذلك، فإن ما يهمنا هو ما اصطلح عليه العرب في جنوب جزيرتهم وفي شمالها بشأن مفهوم "ال" وما علاقة المدلول في هذا الجزء من شبه جزيرة العرب بذلك في الجزء الأخر، وذلك حسب ما تمدنا به المفردات المتاحة.

كما هو بيّن، نلمس القرابة الحميمة بين المعنيين في اللغة العربية واليمنية القديمة والتي لا تحتاج إلى كبير عناء لاكتشافها، بل هي في بعض جوانبها متطابقة، سواء أكان ذلك لفظاً أم معنى. ولكن إلى جانب هذه العلاقة الحميمة، نجد الفرق في ظاهر بعض المعنى، حيث إن اللغة اليمنية القديمة لا تضمّن اللفظة مفهوم الحلف والجوار، والعهد عموماً، بل هي مقتصرة أو تكاد على المعنى الديني فقط، أي إله. والحقيقة أن هذا الاختلاف، أو بالأصح هذا الضيق في اليمنية القديمة هو الأهم عندي من وجهة نظر الموضوع قيد البحث.

ومن دراستي للموضوع يمكن الانتهاء إلى ما يلي:

أولاً: لا يستطيع المرء معرفة حركة الألف ومدّه في "ال" اليمنية القديمة، في حين أن هذه المسألة معروفة في العربية.

ثانياً: يتسم المعنى العربي القاموسي بالثراء للمفردة المذكورة، بينما لا ينطوي اليمني إلا على معنيين. ضف إلى ذلك غياب الصيغة الفعلية للكلمة في اليمنية القديمة التي بحوزتنا مفرداتها، وقد يعود السبب في ذلك إلى قلة ما اكتشفناه من مفردات هذه اللغة وليس إلى فقرها اصلاً.

ثالثاً: تقودنا الدراسة اللغوية، إلى جانب ما نعلمه عن مكانة الوعي الديني وسيادته على أشكال الوعي الأخرى ومستوياته، وما يمليه ذلك من توجيه لسلوك الفرد والجماعة في المجتمع اليمني القديم، وكذا ما نعلمه من قرابة شديدة بين اللهجات أو اللغات العربية في شبه جزيرة العرب، كل ذلك يقودنا إلى القول إن المعاجم العربية التي بأيدينا تسلط الضوء على الكثير من مفردات اللغة اليمنية القديمة فتغطي ما بها من فجوات أو قصور، وكذا الحال بشأن فعل اللغة اليمنية القديمة التي تسلط الضوء على العديد من مفردات العربية. والمفردة "إل" (ولتكن بالكسر !) مثال جيد، بل هو نموذجي، لما نحن بصدده. فمعنى القرابة والعهد (أو كما يقول السهيلي "انما الال كل ماله حرمة وحق. فمما له حق يجب تعظيمه: القرابة والرحم والجوار والعهد، وهو من "أَلَلْت"، إذا اجتهدت في الشيء وحافظت عليه ولم تضيعه.. فهو إذاً الشيء المحافظ عليه" (السابق)، أو الاجتهاد في المحافظة على القرابة، العهد. هذا المعنى، وإن كان حتى من المجاز، فهو يسلط الضوء على بعض الأبعاد الهامة للمصطلح "إل" وبالتالي على تطوره عند اليمنيين وغيرهم.

رابعاً: أرجح أن معنى الإله والقرابة هي من المعاني الأولية للمفردة "إل" في اليمنية القديمة، ثم استطاعت المفردة بعد ذلك اكتساب معنى الحلف والجوار.. الخ.. في غضون تطور اجتماعي- تاريخي، بعد أن كانت بمثابة عهد للجماعة القبلية الحميمة في قرابتها. فمن التأمل في معاني "ال" وبالذات المعاني "أهل" و "آل" مع استدعاء أو محاولة استدعاء شروط حياة المجتمع آنذاك، يمكن القول إن "ال" كانت تعني أول ما تعني الجماعة التي تربطها علاقة نسب قريبة جداً، وكذا وفي نفس الوقت، الجماعة ذات العقيدة الدينية الواحدة. وبإمكان هذين المعنيين الاندماج والتماهي مع بعضهما في حقبة زمنية معينة تتوفر فيها شروط هذا التطابق أو الاندماج. وبتقديرنا أن عبادة الأجداد، أو عبادة السلف، هي الشرط الأساسي من بين أية شروط أخرى حققت الاندماج المذكور. ذلك أن الجماعة ذات النسب الواحد الحقيقي، وليس المشكوك فيه أو الوهمي، أي الجماعة المؤلفة من جيلين إلى خمسة أجيال الممثلة بالأسرة أو بالعائلة أو البيت، تكوّن من حيث علاقة النسب "إل". كما أنها من حيث العلاقة الدينية أيضاً "إل" لأنها تعبد جدها أو أجدادها. فهنا يتطابق مفهوم الإل الديني مع مفهوم الإل القرابي، ولم يكن بالإمكان- حسب ترجيحي – التمييز بين الإلّين. ومن الجدير بالإشارة إلى أن الإله كان، في حقبة تاريخية، هو الأب (علي: ٦/١٦٧).

من جانبه، الباحث اللبناني الشهير والمتميز كمال الصليبي، يلاحظ، عموماً بالنسبة إلى جميع الأديان وفي مختلف العصور، أن هناك ترابطاً وثيقاً بين الطائفة الدينية والقبيلة. فمن شأن طائفية القبيلة أن تبرز خصوصيتها الإجتماعية المسماة بالعصبية تجاه العصبيات القبلية الأخرى (الصليبي ٢٠١٣: ١٢٤). ولا

يسري ذلك على الجماعات القبلية في الماضي السحيق فقط، بل نجده أيضاً في الماضي القريب نسبياً؛ فهو يذكر أنه قبل القرن الثاني عشر الميلادي، كان موارنة جبل لبنان، على ما يبدو، منظمين كاتحاد قبلي للعشائر أكثر من كونهم طائفة. وكان للجماعة أربعون أسقفاً لا يبدو أنه كان لأي منهم أبرشية ثابتة أو وظائف كنسية محددة. ويبرز لدى الباحث انطباع بأن هؤلاء الأساقفة كانوا مجرد ممثلين كنسيين لعشائرهم المختلفة في مؤسسة عملت كمجلس قبلي أعلى أكثر مما عملت كسلطة وإدارة كنسية منتظمة. وكان البطريرك، الذي يختاره الأساقفة ليكون أولاً بين متساوين، يتصرف كزعيم قبلي أكثر مما يتصرف كرأس للكنيسة. وحتى حوالي منتصف القرن الخامس عشر لم يكن هناك مقر ثابت لإقامة البطاركة، بل كان كل بطريرك يقيم في دير يختاره لنفسه. ومن البطاركة من كان ينقل مقر إقامته في أيام الإضطرابات من مكان إلى آخر يتسنى له فيه الإعتماد على عشيرته للحصول على الدعم والحماية اللازمة (السابق: ١٢٦).

إن اندماج المعنى القرابي والمعنى الديني في بوتقة صهر واحدة أفضى إلى تكوينٍ إجتماعي يكتسب قوة معنوية مضاعفة. فبات "الال" هو "الإله- الجد" والذي تحت لوائه تنعقد أقوى الروابط والصلات والعلاقات بين أفراد الجماعة.. بات الال (الاله- الجد) عقدة العهد التي تلتقي وتتحد، اندماجاً، فيها الأواصر القرابية والدينية.. بات الال هو العهد على التضامن والتناصر بين أفراد الجماعة وعلى رعاية المحيط الاجتماعي وعدم التفريط به أو ببعضه، لأن ذلك معناه التفريط بالعهد المقطوع للإل- الجد المعبر عن وحدة الجماعة والتي —كما كانوا يعتقدون – تدين الجماعة بوجودها له.. وأليس الإل هو الأوّلي، هو الأوْلى؟ بلى! صحيح أن أفراد الجماعة قد تقوم وقد لا تقوم بإجراءات الشعائر والطقوس والمناسك إشهاراً لهذا العهد – الال؛ فربما كانت تقام بعض الاحتفالات ببعض المناسبات مثل احتفالات الختان، على سبيل المثال، وهي الاشارة بأن العضو المعني يقوم بأداء القسم على الولاء والطاعة لجماعته، للإله – الجد، للإل، ولكن، وفي كل الحالات، هو عقد يرضع الفرد تعليماته وقواعد أحكامه وقيمه منذ نعومة أظافره.

ذلك هو- كما أرجح- المعنى الأولي لمفهوم "إل" باعتباره عهداً بين أعضاء الجماعة. ثم، بعد ذلك، توسعت دائرة العهد لتضم جماعات اتحدت على أساس ديني.. ثم (أو) على أساس قرابي.. ثم على أساس مصالح أوسع.. وهذه الاتحادات المتأخرة، أكانت على أساس ديني أم قرابي أم مصلحي، هي المقصودة بالحلف، لأن الهدف، في التحليل الأخير، هو تعزيز مكانة الجماعات المتحدة إزاء الآخرين في الحرب أم في السلم.

الحبل: هو الرسن، أي الحبل المعروف، وهو أيضاً العهد والذمة والأمان وهو مثل الجوار، وكذا التواصل والوصال (الزبيدي: "حبل"، ٢٨/ ٢٦٣). وبمعنى العهد والأمان، يذهب بعض المفسرين للآية "واعتصموا بحبل الله جميعاً"، ولو أن الامام الطبري يذهب إلى أن للحبل معنى عاماً هو "السبب الذي يوصل إلى البغية والحاجة" (الطبري ١٩٩٢م: ٩٤/١٢). فكما هو واضح، لا نعثر في العربية القاموسية على المعنى المباشر المقصود، أي الحلف، بل على المعنى العام (العهد) والذي من خلاله يمكن التوصل، بكل حق، إلى أن الحلف من معاني الاصطلاح "حبل".

غير أن من يتقصى في الأخبار والمرويات العربية لا يلحظ فيها أن الحبل بمعنى الحلف أمر مستقر، أما الأكثر تواتراً فهو انطواء الحبل على معنى الجوار، فيقال "حبل جوار". ولكن لا يقال أبداً، حسب

اطلاعي، "حبل حلف". ومن أشهر ما جاء في الأخبار عن حبال الجوار تلك التي عقدها أبناء عبد مناف الأربعة مع اليمن والحبشة والعراق والشام (إبن حبيب: ١٦٢).

(غير أنه لا بد من التنويه إلى ما تحمله هذه المعلومة من مبالغة شديدة. ذلك لأن حبال الجوار المذكورة، من غير المعقول أن تعقد مع كل اليمنيين ومع كل العراقيين والشام والحبشة، وذلك لعدة أسباب، أهمها أن أبناء عبد مناف الأربعة ما كان يتسنى لهم عقد حبال الجوار مع كل الحكام اليمنيين، خاصة إذا علمنا أن اليمن كانت موزعة على عدة ممالك، ناهيك عن الشك الحقيقي في مدى قدرة أولئك الملوك على فرض سيطرتهم على كل القبائل اليمنية وتوفير الأمان لقوافل قريش أو لغيرهم. والأرجح أن الحبال تلك كانت تعقد مع زعماء القبائل التي كانت القوافل تمر عبر أراضيها إلى مكة. ويسري ذلك على القبائل في المناطق الأخرى).

وقد تأتي "حبل" أو حبال بدون إضافة، فيفهم منها عادة "حبل الجوار"، كما هو في قول أعشى بني ثعلبة:

وإذا تجوزها حبال قبيلة أخذت من الأخرى إليك حبالها

ومع ذلك لا يمنع أن يأتي "حبل" أو "حبال" بمعنى حلف، كما يفهم من سياق الكلام ومن واقع حال الوضع المعني. يظهر ذلك مما ورد من أخبار "ليلة العقبة" عندما بايع الرسول (ص) أولئك النفر من الخزرج والأوس. ففي أثناء البيعة يقال أن ابن التيهان توجه بكلامه إلى الرسول (ص) قائلاً إن "بيننا وبين القوم حبال، أي عهود.." (إبن هشام: ٢/٥٠). والمقصود هنا بالحبال عهود الأحلاف المعقودة بين الأوس والخزرج من جهة، وبين اليهود من جهة أخرى. والملاحظة المهمة هنا أن الاضافة التوضيحية (أي العهود) سواء أتت من ابن هشام مفسراً المعنى للقارئ، أم أتت من ابن التيهان ذاته مفسراً كلامه للرسول (ص) وعمه العباس ﵁، تنطوي على الدلالة المقصودة، وهي أن "حبل" بمعنى الحلف مفهوم ليس شائعاً عند عموم العرب كما هو بالمعنى المتعارف عليه عند أهل يثرب.. مع فارق لدلالته الابلغ، انه لو أتت الاضافة من ابن التيهان ذاته، فهذا يعني أن المصطلح "حبل" غير شائع بمعنى الحلف عند قريش، ولذلك ادلى الهيثم ابن التيهان بالكلمة التوضيحية (أي عهود). فهل للأصل اليمني للأوس والخزرج علاقة بذلك ؟ ربما!

تنجم وجاهة السؤال هذا من حقيقة أن اللغة اليمنية القديمة تشير بوضوح إلى معنى الحلف للمفردة "حبل" فهي تعني: ميثاق، حلف، حبل (بيستون وآخرون: مادة "HBL"، ٦٥). غير أن للكلمة معنى آخر له دلالته المميزة هنا؛ والمؤرخ الشهير د. جواد علي رحمه الله يلقي بعض الضوء. ففي حديثه عن مفهوم "الشعب" لدى قدماء اليمنيين يقول إن "لفظة "شعب" في الكتابات العربية الجنوبية يجب أن لا نفهم منها ما نفهمه من لفظة قبيلة في نظر الاعراب.. يجب أن نفهمها بمفهوم "الملة" أو "الأمة" في المصطلح الإسلامي.. أي روابط دينية، فكرية واقتصادية، واجتماعية.. وبين الشعب وإلهه رابطة مقدسة، وصلة متينة لا انفصام لها.. فالسبئيون هم ولد "المقه" أي أولاد المقه إله سبأ، والمعينيون هم "ولد ود".. وقال القتبانيون عن أنفسهم "ولد عم".. إن رب القبيلة (ولكن ينبغي أن يقول "رب الشعب) هو الرابط

المقدس الذي يربط شملها (شمله) ويجمع ابناءه وبه يعتصم الناس واليه يلاذ في الخير وفي الشر. وقد عبر عن هذه الرابطة بلفظة جميلة هي "حبلم" في بعض الكتابات" (علي: ١٨٢/٥).

إننا إن تقيدنا بحرفية ما نقلناه عن المؤرخ جواد علي، نخلص إلى أن "حبلم" (أي حبل) لا تعبر عن صلة قرابة الدم، بل هي علاقة أرقى.. سمتها الظاهرة الأولى والأساسية أنها علاقة دينية. هذا أولاً. وثانياً، إن تأويل هذه العلاقة المقدسة لصالح علاقات المحالفات بين القبائل، سواء أكانت محالفات أبرمت بإكراه أم بغير إكراه، ينبغي أن يكون الحلف المعقود تحت مفهوم "حبل" متسماً بالسمة الدينية، أي التسليم برب واحد لكل أطراف الحلف، بصرف النظر عما إذا كان الإيمان والتسليم قد جاء شكلياً منافقاً ومفروضاً من أحد الأطراف على الأطراف الأخرى، أم جاء عن صدق وقناعة ودون إكراه. فالمهم أن "حبل" هو حلف قائم على العامل الديني والذي أساسه عبادة رب واحد لكل أطراف الحلف، مع امكانية الاحتفاظ بالأرباب المحلية، أي أرباب مكونات الحلف..

ولكن، ألا يذكرنا ذلك بما أسلفناه من حديث عن الإيل؟ بلى ! مع بروز فارق واضح بين المفهومين، مفاده أن الال (الايل) مفهوم نشأ، كما اجتهدت في إيضاحه، على أساس الجماعة القرابية الحميمة واعتقادها بعبادة الجد، في حين أن جواد علي هنا يتحدث بشأن "حبل" عن جماعة أوسع بكثير.. عن الشعب! فهل يا ترى يقتصر "حبل" على العلاقة بين الجماعات الكبيرة؟ بصورة أوضح، أيقتصر "حبل" على الاحلاف القائمة على العامل الديني بين القبائل الكبيرة؟ لا نعتقد ذلك، ولدينا من الحياة القبلية ما يعزز الإعتقاد والذي مفاده أن "حبل" مفهوم ينطوي على علاقة القرابة اليمنية القبلية غير القائمة على العامل الديني (كما تظهر لنا الآن أو حتى في الألف السنة المنصرمة). فعند بعض القبائل اليمنية تنقسم القبيلة إلى "أقسام" أو "لحام".. ثم إلى "حبال" (أبو غانم ١٩٩١: ١٠١-١٠٢)، ولو أن درجة القرابة وحميميتها غير معروفة عند من تعرض للموضوع من المعاصرين. ذلك أن "حبل" هنا بإمكانه أن يناظر الفخذ أو البطن أو غير ذلك من التقسيمات القبلية.

أما الهمداني فينقل عن أهل الأنساب قولهم إن الحبل والفصيلة هما الطبقتان الأخيرتان (بالترتيب) في التقسيم القبلي. "والحبل يجمع الفصائل، والفصيلة من يساكن المرء وينفصل معه ويعصب عليه من حبله. كما قال الله عز وجل: "وفصيلته التي تؤويه". ومن العرب من يجعل الحبل، أدنى إلى الرجل من فصيلته" (الهمداني ١٩٧٧: ٩٧/١-٩٨)، أي إن الحبل إما مجموعة الأُسر (العائلات) الممتدة إلى أربعة أجيال وإما حتى إلى الجيلين، أي الأب وأبنائه. وفي كل الحالات تظهر الدلالة أن الحبل هي المجموعة القرابية الحميمة جداً. وهذا حقاً يذكرنا بمفهوم "الايل" بمعنى الأهل أو الآل من زاوية صلة القرابة فقط، وليس من زاوية العلاقة الدينية المتمثلة بعبادة الأجداد.

غير أنه لا نستطيع المجازفة بالقول إن "حبل" هي رديف لمفهوم "ال" بكل أبعاد المفهوم الديني والقبلي، لأننا لا نملك شاهداً لغوياً مباشراً واحداً في المصطلح "حبل" يدلنا على أن البعد الديني قد اقترن فعلاً بصلة القرابة القبلية كما هو في "ال". كما ولا نستطيع اعتبار "الرابطة المقدسة" التي أشار إليها المؤرخ جواد علي مُقْنعة لسحبها من "الشعب" إلى هذه الجماعة القرابية الصغيرة. هذا مع العلم أن المنطق يقول إن "حبلم" قبل أن تكون رابطة مقدسة للشعب عن طريق الاله الواحد، الاحرى بها أن تكون كذلك

للجماعات القبلية الأصغر في حقبة تاريخية أسبق، كما حاولنا رؤية ذلك في "ال". بيد أن هذا المنطق لا يأبه ببعض المحاذير، أهمها احتمال نشأة الاصطلاح "حبل" في غير ظروف عبادة الأجداد فيتعذر كثيراً إلتئام المعنى الديني بالقرابي.

ولكن، مع ذلك، لابد من طرح السؤال المغامر: ألا يمكن اعتبار كلمة "حبل" اصطلاحاً من اندماج كلمتين هما "حب" و "إل" ؟ ذلك أن "حب" تعني محب، موال، ولي، نصير، و "إل" إله، أهل، مما يؤدي إلى المعنى نصير الإله، أو نصير الال (نصير الأهل)، أي حليف ، حلف، ميثاق، عهد (بيستون وآخرون: مادة "HBL" و"L'").

إذا صدق ذلك، يكون مفهوم "حبل" قد اقترب كثيراً من مفهوم "ال" ببعديه الديني والسياسي – التحالفي، مما ينجم عن ذلك خلاصة مهمة مفادها أن السمة الرئيسية للعلاقات التحالفية في اليمن القديم إبان بعض عهودها (وهي العهود الأولى على الأغلب) كانت قائمة على الإئتلاف حول إله واحد رئيسي، بما يترتب على ذلك من توحيد للعديد من القواعد والأحكام الدينية بطريقة سلمية ودية وليس بالإكراه.

من الشيق، في آخر هذه الفقرة، الاشارة إلى أنه في بعض المناطق اليمنية، لا زال المواطنون يعبرون عن التأكيد على ما يقوله أحدهم بكلمة "حبل" . فإذا ما سألت أحدهم عما إذا كان سيحضر في الموعد المضروب، أجاب: حبل! أي بكل تأكيد سيحضر.

الزي (بكسر الزاي): هو الحلف لدى القبائل الحضرمية. فنسمع عن "زي الحُمُوم" "وزي سِيْبان" أي حلف الحموم وحلف سيبان. وبالعودة إلى معجم اللغة العربية نجد أن زوى الشيء يزويه زياً (بفتح الزاي) وزوياً، بمعنى طواه وجمعه وقبضه؛ وانزوى القوم بعضهم إلى بعض إذا تدانوا وتضامنوا؛ وجاء زواً إذا جاء هو وصاحبه. فالعرب تقول للمفرد "توا" وللزوج "زو") (إبن منظور: "زوي"، ١٤/٣٦٥).

ونلاحظ هنا ان المعاني هذه تكاد تكون هي نفسها الواردة في مادة "رب" وكذا في "قلد" كما ان هذه المعاني ترد في مادة "وزى" حيث جاء: وزي الشيء يزي أي اجتمع وتقبض. وأزى ظهره للحائط بمعنى أسنده إليه (الزبيدي: "وزي"، ٤٠/١٩٨)، وأوزى اليه لجأ اليه. وأوزيته اليه بمعنى الجأته إليه (السابق). وقريب من هذا المعنى ما نجده في بعض اللهجات اليمنية المعاصرة في "حجة" وفي "تعز" وفي بعض او معظم مناطق تهامة مثلاً، حيث الفعل "توزَّى" (بتشديد الزاي) يعني استجار. أما الأكثر وضوحاً وقرباً من الحلف فهو "وزأته" اي حلفته بيمين غليظة (الزبيدي: "وزأ"، ١/ ٤٨٨).

طائلة: نصادف في حضرموت اصطلاح "طائلة" بمعنى الحلف (وسيأتي لاحقاً الفرق بين الحلفين: "الزي" و"الطائلة"، في فقرة "القبيلة في حضرموت" في هذا "التمهيد"). إلا أننا لم نعثر، لا في العربية القاموسية ولا في " المعجم السبئي" ما يشير إلى العلاقة اللغوية بين الاصطلاحين (طائلة وزي).

من الاصطلاحات اليمنية لمفهوم الحلف نجد أيضاً صيغة "**التَفَعُّل**"، كما أحاول عرضه على النحو التالي:

التكلع: الكلع (كجمل) عند أهل اللغة هو شقاق ووسخ يكون في القدم، وهو أيضاً أشد الجرب. والكلاع (بضم الكاف) هو البأس والشدة والصبر في المواطن (الزبيدي: "كلع"، ٢٢/١٣٢). وبشأن

التكلع، يلخص الزبيدي في "التاج" أقوالاً لبعض من سبقه، فيورد عن ابن دريد قوله، إن التكلع هو التحالف، وعن ابن زيد إنه التجمع مثل الحلف، وهو لغة يمانية وبه سمي ذو الكلاع الأصغر لأن حمير تكلعوا على يده، أي تجّمعوا إلا قبيلتي هوازن وحراز فإنهما تكلعتا على يد ذي الكلاع الأكبر يزيد بن النعمان، وفي "اللسان" يقول صاحبه إنه إذا اجتمعت القبائل وتناصرت فقد تكلعت، وأصل هذا من الكلع يرتكب الرّجل (كطفل) (السابق).

إن ما يثير الانتباه هو تلك العلاقة التي يعرضها بعض أئمة اللغة بين "التكلع" كأحد اصطلاحات الحلف من جهة، وبين أصل الكلمة: الوسخ والشقاق في القدم من جهة أخرى. وفي اللهجات اليمنية، الكَلْع هو الدَيْن. أما "المعجم السبئي" فيخلو من مفردة "التكلع" أو "الكلع" مع العلم أننا نجد فيه مفردات أخرى بمعنى الحلف- كما سيأتي معنا.

"لسان اليمن" الهمداني، يسلط ضوءً على الموضوع فيكشف عن المعاني التي يختزنها، ليس فقط اصطلاح "التكلع"، بل وأيضاً كل الاصطلاحات المصاغة على الوزن "التفعل"، مثل "التهمدن" و"التبكل" و"التحشد".. الخ. يقول الهمداني: "التكلع والتبكل والتحشد والتقرش والتحبش: الاجتماع" (الهمداني ١٩٨٣م: ١٩٧)؛ أي إن هذه الصيغة (التفعل) تعني الاجتماع أو التجمع عموما. وإذن، ليس "التكلع"، فقط، هو التجمع أو التحالف، ولكنه صيغة من صيغ التجمع. وعلى ضوء ذلك يمكن الإنتهاء إلى أن التكلع ليس هو الحلف عموماً، ولكنه التجمع أو التحالف تحت لواء ذي الكلاع و"التحشد" هو التجمع تحت لواء حاشد، و"التبكل" تحت لواء بكيل.. وهلم جرا..

والسؤال هو: أية صيغة من صيغ "التجمع" أو "الاجتماع" ينطوي عليه اصطلاح "التكلع"؟ أهو الحلف؟ أهو "الدخل"؟ أهو الجوار ؟.. أهو شيء من هذا وذاك ؟ أم هو شيء آخر؟ فالهمداني يورد الاصطلاحات "التكلع" و"التبكل" وغيرها في سياق يمكن أن يفهم منه الحلف والدخل وغير ذلك من علاقات قبلية، ولنقرأ:

- "ببلد الاخروج اليوم الصليحيون من همدان، وحَضوْر الصيد يتهمدنون، ويقال إنهم من حمير وهم غير صيد همدان، والجحادب من حمير وقد يتهمدنون" (السابق: ٢١١). فالاصطلاح "يتهمدنون" يعني انهم أكثر من أنهم متحالفون في همدان، وأكثر من مجرد أن "دعوت"هم في همدان عند الحاجة. إن الأرجح أن الإصطلاح "يتهمدنون" ينطوي على معنى "الدخل"، أي الدخول في قبيلة همدان ليصبحوا جزءاً منها، بل وقد يأتي زمن تنسى فيه هذه العلاقة بحيث يحل محله الإعتقاد بالنسب الهمداني الواحد.

- ونقرأ أيضاً: "عسير يمانية تنزرت" (السابق: ٢٣٠). هنا لا بد وإن نلاحظ أن انتساب عسير إلى اليمن أمر بالغ الوضوح، عند أهل الأنساب، ولا "ينتطح فيه عنزان"، وإذا ما تنزرت عسير، فلا بد أنها تفعل عن وعي كامل وليس عن جهالة ألمت بها في نسبها. كما يلاحظ القارئ أن المفهوم "تنزرت" هنا ينتهي بعلاقة "الدخل" الواعية أو غير الواعية. يؤكد هذا ما يستكمله الهمداني ذاته عندما يضيف إلى العبارة قائلاً "ودخلت (أي عسير) في عنْز" (السابق). فهذه الإضافة لا ينبغي أن تعني، وعلى طول الخط، أن عسير دخلت في عنز منذ بداية العلاقة. وبالتالي لا يجوز إلغاء ما احتملناه أعلاه. إذ ليس

بأيدينا ما يقطع الشك باليقين أن عسير تنزرت بدخولها منذ البدء في عنز. فالأرجح، أن العبارة "ودخلت في عنز" تعني أن العلاقة انتهت بالدخل، ولكنها لا تعني بالضرورة أنها بدأت به.

إن ما أريد التأكيد عليه هنا أن صيغة "التفعل" لا تعني علاقة "الدخل" فقط كما قد يفهم مما أسلفناه. فالهمداني ذاته يقول في مكان آخر "وكورة حاشد العظمى خيوان وهي بين آل معيد وبين آل ذي رضوان ويتبكلون وهم حلف لبكيل وأصلهم من حاشد" (السابق: ٢٢٢). فالتبكل هنا لا يعني الدخل لا في بدايته ولا في نهايته، التَّبَكل هنا هو أقرب ما يكون إلى الحلف، إن لم يكن هو الحلف نفسه بكل تأكيد، ويتبع علاقة التبكل هنا "الداعي" الواحد عند اللزوم. ذلك أن داعي بني رضوان يستصرخ بكيل للحلف بينهما، على الرغم من أن الأول ينتمي إلى حاشد. وعليه، فقد بات داعي الحلف هنا ليس فقط أقوى من داعي القرابة لحاشد، بل وأزاحه من العلاقة القبلية بحكم قوة الحلف المذكور.

كما تتخذ صيغة "التفعل" معنى يختلف بعض الشيء عما ذكرناه إلى الآن؛ يظهر ذلك من عبارة ابن حبيب في "المحبر" أن " عامر ابن الظرب العدواني، قاد ربيعة ومضر وقضاعة كلها يوم البيداء، ضد اليمن حين تمذحجت على بني معد" (إبن حبيب: ٢٤٦).

هنا يبدو جلياً أن المقصود من "تمذحجت" أن القبائل اليمنية كلها ناصرت مذحج ووقفت معها في حربها مع قبائل معد. ولا يعني "التمذحج" هنا، لا الدخل ولا الحلف الطويل الأمد. فهو هنا أشبه بالداعي القرابي الآني الذي سرعان ما تتلاشى حباله اثر انتهاء السبب.

وهكذا، بالإمكان الانتهاء إلى خلاصة تفيد أن صيغة "التفعل" ليست الحلف أو التجمع كمفهوم عام في لغة أهل اليمن، وإنما هي صيغة خاصة للتجمع والإئتلاف قد تعني الحلف وقد تعني الدخل وقد تعني الدعوة أو الداعي، وقد تشتنمل على بعض من هذه العلاقات، كما سبق وإن أشرنا، سواء أكان ذلك بقوة المصلحة المشتركة أم بقوة الاكراه أم بغير ذلك.

المؤاخاة (المواخاة): من الجذر "أخا"، لا تعطينا القواميس إلا معنى "الأخ" المعروف، وكذا ابن القبيلة، فهو "أخ" لغيره من اعضاء القبيلة، فيقال "أخو بكر" و"أخو يربوع"، كما يقال، عموماً، "أخو العرب". كذلك يطلق "أخ" على من ينتمي إلى نفس الديانة، وإلى نفس المهنة، كما أن من اشتهر بصفة غلبت عليه مثل الكرم أو الشقاوة أو غير ذلك يقال له ""أخو الكرم و"أخو الشقاوة" أو "أخو الجهالة"، كما يقول الشاعر:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

وهذا يذكرنا أيضاً بتعبير "حليف الكرم" و"حليف السهر"..

ومن الإطلاع على الأخبار والروايات العربية لما قبل الإسلام، لم نعثر على اصطلاح "المؤاخاة" بمعنى الحلف، باستثناء أهل اليمن كما سنرى. وأكاد أجزم أن أول مرة يظهر اصطلاح "مؤاخاة" بمعنى الحلف، كما كان ينظر إليه بعضهم على الأقل، كان بعد هجرة الرسول (ص) إلى يثرب عندما عقد المؤاخاة المعروفة بين المهاجرين والأنصار. ولنتأمل كيف كان ينظر إلى المؤاخاة آنذاك: فعن الإمام أنس بن مالك ﷺ قال "حالف النبي (ص) بين قريش والأنصار في داري" (إبن سعد: ٢٣٩/١). والمقصود من "حالف" أنه "آخى" لا غير. ونقرأ لدى آخرين أنه "قال الإمام أحمد قرئ على "سفيان، سمعت عاصماً

عن أنس قال: حالف النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار في دارنا. قال سفيان، كأنه يقول: آخى" (إبن كثير: ٥٦٠/٤). وهذا يعني أن المؤاخاة كانت علاقة جديدة عندهم، أو ربما عند المهاجرين، ولذا ظهر بعض الإرتباك، وأن ثمة من كان يرى فرقاً بين "المؤاخاة" والحلف القبلي.

أما عند اليمنيين، فالمؤاخاة (أو المواخاة أو المخا) هي الحلف. وليس هذا احتيالاً من قبل القبائل اليمنية المسلمة لعقد الاحلاف القبلية بعد أن منع الاسلام الحلف القائم على العصبية القبلية. ليس ذلك احتيالاً، لأن مفهوم المؤاخاة مستقر لدى القبائل اليمنية، منذ ما قبل الإسلام، بمعنى الحلف، كمصطلح مرادف له. وجاء في "المعجم السبئي" أن `hy` ,h تعني أخ، أخت، ابن العشيرة الواحدة، حليف؛ `hh تعني آخى، حالف؛ و`hwn تعني إخا، حلف (المعجم السبئي: مادة "أخ"، ٤). وإلى اليوم لا يزال هذا المفهوم متداولاً في سياق الاصطلاح القبلي بمعنى الحلف. وأهم ما في هذا المصطلح هو احتواؤه على علاقتي القرابة والمحالفة.

غير أن بعض الباحثين يثير بعض الإرتباك في المفهوم؛ لذلك، أظنه من المفيد إلقاء نظرة على ما يورده الدكتور جواد علي رحمه الله في "المفصل" في عنوانين، أحدهما "التآخي" والآخر: "إخاء القبائل". فتحت عنوان "التآخي" يقول: " تكون المؤاخاة بين الأفراد كما تكون بين الجماعات كالعشائر والقبائل. وهي تدعو الى التناصر والمساعدة و تؤدي الى الموارثة. وخير مثل على المؤاخاة ما فعله الرسول(ص) يوم مقدمه المدينة من مؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين لتوحيد الكلمة و يساعد بعضهم بعضاً" (علي: ٣٦٥/٢). وتحت عنوان "إخاء القبائل" يقول: "وإخاء القبائل هو إخاء اصطناعي، وان عدّه أهل الأنساب والأخبار إخاءً حقيقياً من اقتران والدٍ بأم. فنحن نعلم في هذا اليوم ومن قراءتنا للكتابات الجاهلية ومن نقدنا وغربلتنا لأخبار أهل الأخبار والروايات وأهل الأنساب، ان التآخي هو في الواقع جوار، ونزول قبيلة بجوار قبيلة أخرى، أو نتيجة حلف تآخت قبائله واتحدت، فعد تآخيها بالمعنى المفهوم من الأخوة أو حاصل تضخم قبيلة لم تعد أرضها يتسع صدرها لها، فاضطرت عشائرها وبطونها للتنقل والارتحال الى مواطن جديدة وعدت نفسها لذلك من نسل تلك القبيلة" (السابق: ٣٨٩).

عند المؤرخ جواد علي، إذن، أن المواخاة، أو التآخي، علاقة تقع بين أفراد وكذا بين جماعات، في حين ان إخاء القبائل مقصور على العلاقة الجماعية، أي بين الأحياء القبلية فقط. الأمر الآخر، ان المؤاخاة تفضي الى الموارثة بين المتآخين، في حين لا تنتهي علاقة إخاء القبائل الى هذه النهاية. غير اننا لا نعرف ما إذا كان المؤرخ جواد علي قد أورد ما أورده بشأن المواخاة والموارثة الناجمة عنها انطلاقاً من حياة المجتمع القبلي قبل الإسلام، أم تراه استقى ذلك من علاقة المؤاخاة التي قررها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار. ذلك أنه من غيرالمعروف والمقرر الأكيد ان ثمة علاقة باسم المؤاخاة – في غير اليمن – تتميز عن الجوار والحلف وكانت سارية في المجتمع القبلي قبل الإسلام. والمعروف –كما أسلفنا – أن "الأخ" هو ابن القبيلة فيقال "أخو بكر"، "أخو يربوع"، الخ.. فهل كانت الأوس والخزرج تستخدم الاصطلاحين " المؤاخاة" و"الحلف" للتعبير عن ذات مضمون العلاقة التحالفية القبلية؟ لا أستبعد ذلك، خاصة وأن الحيين ينتسبان الى اليمن، و لربما احتفظت بالاصطلاح ("المواخاة ") مستخدمته جنباً الى جنب مع اصطلاح " الحلف". والحقيقة أن ما نعرفه عن علاقات التحالف، لدى كل القبائل العربية،

لهو من الشحة بحيث لا يمكننا الزعم بانه يكفي لصياغة قواعد عامة كافية تغطي كل أصناف التحالف في طول شبه الجزيرة العربية وعرضها. وأعتقد ان ما أورده أهل الأخبار عن الأحلاف القبلية ليس إلا جزءاً يسيراً من مجمل قواعد وأشكال الأحلاف القبلية وطرقها وطقوسها وخط سير تطورها .. وهلم جرا.. والمرجح ان ما هو متوفر من معلومات عن الأحلاف القبلية ليس إلا بعضاً من معلومات عن الحلف القبلي.

ومع ذلك، ليست "المؤاخاة" التي قررها الرسول (ص) مطابقة تماماً للعلاقة التحالفية القبلية بكل سعتها وعموميتها. وبتقديري نجدها، مع الفارق، أقرب الى الحلف الفردي المتعارف عليه منه الى أية علاقة قبلية أخرى وفق المعلومات التي بأيدينا. وإذا كان بعض الفقهاء أو المؤرخين (يتحرجون؟) من إطلاق مفهوم "الحلف" على المؤاخاة، أو هم لا يحبذون ذلك، فإن هذا الموقف لا يقدم ولا يؤخر من حقيقة الأشياء؛ فلا يلغي طبيعة علاقة المؤاخاة وصلتها الحميمة بعلاقة الحلف القبلي المعهود. وحتى لا نميل كثيراً عن موضوعنا، أكتفي بالإشارة الى المقارنة التالية لنستوضح مناطق الاتفاق ومناطق الاختلاف بين الحلف والمؤاخاة (حسب المتاح من المعلومات):

- يعقد الحلف بين أطراف حاضرة في المكان والزمان. أما في المؤاخاة، فقد آخي الرسول (ص) بين بعض الحاضرين وبعض الغائبين، كما هو بين جعفر الطيار ﵁، الذي كان في الحبشة مهاجراً، وبين معاذ بن جبل الذي كان في يثرب (إبن هشام: ٢/١٢٤).

- لا يمكن عقد الحلف القبلي، عموماً، إلا بين أفراد أحرار الإرادة مستقليها. إذ يتعذر عقده بين حر وعبد أو بين مستجير وآخر.. أي بين طرفين إما فاقدي الإرادة الذاتية، أو أحدهما فاقدها. وإذا كان حلفاً بين غير متكافئين فيستفيد الطرف الأسفل (الأضعف) من الطرف الأعلى (الأقوى) لقاء حماية الأخير للأول، أو ان يكون الطرف الأسفل قد توفرت له شروط مكنته من عقد الحلف المتكافئ أطرافه. أما في المؤاخاة فقد تم العقد بين بعض المعتقين (بفتح التاء) من المهاجرين وبين بعض الأنصار الأحرار. وكان المستفيد مادياً ومعنوياً في الدنيا هم هؤلاء المعتقين. ولكن في نفس الوقت لم يكونوا في حكم المولى أو الطرف الأسفل في عقد المؤاخاة، بل طرفاً كفؤاً متساوياً مع الطرف الكفء الآخر. ومن المعتقين الذين آخي بينهم الرسول (ص) وبين بعض الأنصار بلال بن رباح مولى ابي بكر الصديق ﵁ الذي تآخى مع أبي رويحه عبد الله بن عبد الرحمن الخثعمي من الأنصار (السابق). وإذا كان بلال قد تمتع بحريته الكاملة بعد عتقه، فكما يُذكر ان المؤاخاة بين المهاجرين كانت بين بعض المسلمين وعبيدهم (شمس الدين: ٥٢٦).

- يعقد الحلف القبلي باتفاق حر الإرادة بين أطرافه التي تختار هي بعضها البعض دون إملاء من أحد، بينما في المؤاخاة لم يتحقق هذا الشرط الرئيسي للحلف. فقد كان الرسول (ص) هو الذي يقرر عقد المؤاخاة وهو الذي اختار "الأخوين" المتآخين، في البداية على الأقل. وإذا كانت ثمة حالات تم فيها التآخي بالاختيار الحر بين المتآخين وفقاً لدعوته (ص) "تآخوا في الله أخوين أخوين"، فان من قرر ذلك كان رسول الله(ص). أما من ذكرتهم كتب السير والأخبار، فكلها كانت بتعيين منه (ص) (البلاذري: ١/٢٧٠).

– ليست المؤاخاة كالحلف الفردي ولا كالحلف الجماعي من حيث الشروط الرئيسية الخاصة بأطراف الحلف. فالمشهور ان الرسول(ص) عقدها بين خمسين أو خمسة وأربعين من كل من الطرفين، المهاجرين والأنصار، فآخي بينهم "أخوين أخوين". هنا تعتبر المؤاخاة فردية من حيث أطرافها وتبعاتها، ولكنها علاقة جماعية في جوهرها ومبدئها ومبرر عقدها.

بهذا الشأن، من المهم الإشارة الى انه لو كانت المؤاخاة حلفاً تقليدياً فقط، لاكتفى الرسول (ص) ببيعة العقبة الآخرة باعتبارها عهداً بين المهاجرين من قريش والأنصار من يثرب، أي حلفاً جماعياً بين طرفين يكفل الرسول(ص) طرف المهاجرين، ويكفل النقباء الإثنا عشر الطرف الآخر. وإذا كانت بيعة العقبة المذكورة لا تفي بمتطلبات عهد المؤاخاة بموجب المستجدات، فقد كان بإمكان النبي (ص) ان يعقد عهد المؤاخاة بنفس الصورة والطريقة التي جرت بها بيعة العقبة. أي ان يمثل الرسول (ص) المهاجرين، والنقباء الإثني عشر (أو غيرهم) يمثلون الأنصار. إلا ان ذلك أيضاً لم يحصل. يعود السبب الرئيسي، بتقديري، الى ان الحلف القبلي التقليدي مطلوب منه الاتساق مع العلاقات القبلية السائدة، و أهمها هنا العصبية القبلية .. فكل ما يجري للفرد، وما يقدمه من التزامات للآخرين، لحلفائه، ينعكس على جماعته القبلية والتي تتشكل وتصاغ حسب انتماء أولئك "الآخرين" الحلفاء. وفي حالة عجزه عن الوفاء بالتزاماته، إما لقصور ذاتي أو لحجم الالتزامات المترتبة .. فإن على الجماعة القبلية تغطية ذلك العجز بالوقوف معه ظالماً أو مظلوماً . وهذا بالضبط ما لم تفعله المؤاخاة. فهي عهود فردية أو "أحلاف فردية" في بعض سماتها، إلا أنها لا تولّد تبعات عصبوية بين الطرفين، بل تحاول التعايش معها وإلى جانبها، وان كانت تستبطن في طياتها هدف إلغائها وتجاوزها!!

والملفت للانتباه هو غياب المؤاخاة لبقية المهاجرين مع من يقابلهم من الأنصار؛ إذ لم تشر الأخبار الى ذلك، مع العلم ان عدد المهاجرين كان أكثر من خمسين؛ والمعروف ان عدد المهاجرين في معركة بدر كان يربو على الخمسين كثيراً. أم ترى ان ذكر أولئك الخمسين ما هو إلا دلالة أو إشارة الى علاقة المؤاخاة التي شملت كل المهاجرين، فلم تذكرهم كتب السيرة والأخبار لكثرتهم، واكتفت بذكر الخمسين؟ وهل آخي الرسول (ص) بينهم، أم انه ترك لهم حرية الاختيار؟ والى متى ظلت المؤاخاة تعقد؟ بعضهم يقول ان المؤاخاة انقطعت بعد بدر. ولكن ذلك قد يكون مرده الى انقطاع التوارث بين المتآخين، لا الى انقطاع المؤاخاة ذاتها. أم انها فعلاً انقطعت بعد حين، لقوله تعالى "المؤمنون إخوة "، وبالتالي لا حاجة لعقدها اذا كانت قد تقررت من لدنه عز وجل. هذا، مع العلم أن بعض الروايات تذكر أن الرسول (ص) آخى بين العباس ونوفل في وقت متأخر جداً (إبن هشام: ١٩/٤، ٣٥).

– عند عقد الحلف تقام بعض الطقوس والشعائر لتضفي هالة من التقديس للعهد المبرم، ولترمز الى الحالة الجديدة التي تنتقل إليها أطراف الحلف. من ذلك ان يغمس المتعاقدون ايديهم في الدم أو في الطيب، أو أن يوقدوا ناراً، الخ . . كما يؤدي المتعاقدون قَسَماً توكيداً للعهد وشدّه. وتورد مؤلفات أهل الأخبار بعض الصيغ للقسم مثل "دمي دمك وهدمي هدمك وثأري ثأرك وحربي حربك وسلمي سلمك وترثني وأرثك و تطلب بي وأطلب بك وتعقل عني واعقل عنك" (إبن هشام: ٢/٥٠).

ليس بالضرورة أن يتفق كل الحلفاء في مختلف أحلافهم على هذا القسم بالضبط، بل ربما اتفقت الأطراف على قسم آخر لا يتضمن إلا بعض ما جاء في القسم أعلاه، أو ان تتفق على أمور غير ما جاء به النص المذكور. أما في المؤاخاة فلم نعثر على أي قسم، ولا على أية طقوس جرت بين المتآخين .
– تختلف المؤاخاة عن الحلف القبلي من حيث المضمون. ولعله يكفي القول ان المؤاخاة كانت عقداً على الحق والمواساة و التناصر.. مع امتلاء مفهوم "الحق" و"النصرة" و"التناصر" بمضمون لا يتطابق بمجمله مع مفهوم "الحق" بالمعنى الأخلاقي القبلي، وإنما فيه من العناصر التي لا تتفق، بل تتعارض بشدة والعرف القبلي.

أما ان تشترط المؤاخاة ان يكون الإسلام هو العقيدة التي يؤمن بها أطرافها، وهو الشرط الأولي لعقد المؤاخاة، فهذا هو الجديد أيضاً والمهم الذي جاءت به المؤاخاة. ذلك لأن الحلف القبلي، الفردي والجماعي، لم يكن ليشترط وحدة الدين بين أطرافه. وأحلاف يثرب بين اليهود والأوس والخزرج خير دليل على ما نقول. إلا ان ذلك لا يعني، بالضرورة، انعدام الأحلاف المنعقدة على الأساس الديني في كل شبه الجزيرة العربية.

كان الحلف القبلي تكفيه توفر المصلحة. ولابد من الإشارة الى ان المؤاخاة كانت جزءاً من منظومة متكاملة من القيم التي بدأ الرسول (ص) إرساءها في يثرب لنشأة "الأمة" الجديدة. هذا، في حين ان الأحلاف القبلية هي من مكونات الحياة القبلية الخالية من الآفاق الواعية التي يصيغها لها زعماؤها، انطلاقاً من مكونات الحياة ذاتها. كان الحلف القبلي من العلاقات الاجتماعية لحياة تفتقد الى ما ينظمها وينسقها باتجاه عام ما، باستثناء قيم العرف وأخلاقياته..

كان الحلف القبلي، عموماً، علاقة عفوية؛ بينما المؤاخاة علاقة هادفة واعية ترمي الى تحقيق حياة أخرى وتصبو الى آفاق اجتماعية مرسومة مبدئياً.. ذلك ما ميز بشدة المؤاخاة عن الحلف القبلي المعهود.

إن مقارنة بين مضمون قَسَم الحلف القبلي، والذي يمثل خلاصة ما تتفق عليه أطراف الحلف، وبين عهد المؤاخاة حسب ما تذكره الروايات، يدلنا على أهم ما جاءت به المؤاخاة من جديد في مضمون العهود — الأحلاف. ففي حين تتحدث الأحلاف القبلية الفردية عن العقل والثأر و السلم والحرب في المقام الأول، تتحدث المؤاخاة عن الحق والمواساة (إذا استثنينا التوارث). أي إن الحلف القبلي يتحدث عن التناصر والتآزر إبان النزاعات، في حين ان المؤاخاة تتحدث عن التآزر والمواساة في الحياة الجارية اليومية، إضافة الى التآزر إبان النزاعات بالطبع. وهنا يمكن أيضاً عقد المقارنة بين البيعة الآخرة (أو الأخرى)، "بيعة الحرب"، والمؤاخاة. فالبيعة كانت عهداً يقترب من مفهوم الحلف القبلي في مكوناتها — ولا أقول انها تتفق والحلف القبلي تماماً — حينما ننظر إليها باعتبارها عهداً يلتزم فيه الأنصار بالدفاع عن الرسول (ص) داخل يثرب. أي إنها تتحدث عن التناصر إبان النزاعات الحربية بين الأوس والخزرج، كجماعة قبلية، والرسول (ص) ومن معه من قريش (في المحل الأول) وغيرهم من المهاجرين، كجماعة قبلية أخرى متحالفة، ضد من أراد بالرسول (ص) ومن معه شراً.. ثم تأتي المؤاخاة لتستكمل هذا الإجراء (البيعة) بالتناصر على الحق والمواساة سواء إبان النزاعات أو خلال الحياة اليومية المعتادة، إضافة الى التوارث بعد الممات. على أن لا يغيب عن بالنا ان المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لم تصل الى حد

تفتيت وحدة المهاجرين في الأنصار. فقد أشارت "الصحيفة"، الى اعتبار المهاجرين من قريش أحد الأطراف الرئيسية في الصحيفة، وبالتالي هم في يثرب، "على ربعتهم"، على حالتهم التي هم عليها. وكما هو معروف ظل المهاجرون "جماعة واحدة" أمداً طويلاً ..

ومع ذلك، فان ثمة ما يجمع بين الحلف القبلي والمؤاخاة، أكان ذلك من حيث الشكل أم المضمون، نوجزه في ما يلي:

- كان على الحلفاء إعلان حلفهم على الآخرين حتى يعلموا ذلك؛ فلا حلف سري. وهذا ما فعلته المؤاخاة؛ ولو أن الزمان والمكان كانا أكثر من زمان واحد ومكان واحد (الصالحي: ٥٣٤/٣).
- في الحلف الفردي يشترك الحلفاء في ميراث بعضهم البعض، حيث يأخذ الحليف سدس تركة حليفه المتوفي (الرازي: ٨٣/١٠). وهنا تتكرر هذه القاعدة في المؤاخاة، ولو ان المقدار غير معلوم. مع التذكير ان بعضهم، مثل الطبري كما أسلفنا، ينكرون ان تكون المؤاخاة قد تضمنت التوريث.
- في بعض أصناف الحلف القبلي يصاغ شرط اقتصادي لضمان سريان الحلف، كما هو على سبيل المثال في الحلف بين بني يربوع و ثقيف في اقتسام ثمرة الطائف (إبن الأثير١٩٨٧م: ٤٢٠/١). هنا أيضاً في المؤاخاة، تشير بعض كتب أهل الأخبار والسير الى أن المهاجرين والأنصار اتفقوا على التقاسم على النحو التالي: "وقال البخاري أخبرنا الحكم بين نافع أخبرنا شعيب، ثنا أبو الزناد، عن الأعرج عن أبي هريرة، قال: قالت الأنصار: أقسم بيننا و بين إخواننا النخيل. قال: لا. قالوا: أفتكفوننا المؤونة ونشرككم في الثمرة ؟ قالوا: سمعنا وأطعنا "! ولكن ثمة من لا يقول بمثل ذلك بل يتعارض معه كما يفهم من ابن كثير نفسه (إبن كثير: ٢٢٨/٣-٢٢٩).

إذن، من عمومية طبيعة الحلف، يمكن الإنتهاء إلى إن المؤاخاة هي عهد، هي حلف، ولكنها حلف من نمط جديد، حلف إسلامي، حلف عقيدي لا حلف قبلي. هي حلف ما فوق قبلي، على الأقل تلك المؤاخاة التي عقدها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار. ولا يرتكب المرء شبهة بقوله إن المؤاخاة هي حلف، لأنها من وجهة نظر مفهوم "الحلف" وتعريفه تقع في نطاقه. ذلك أن الحلف هو عقد على التناصر والتآزر والمساعدة بين أطرافه.

عندما يقول ابن الأثير في "النهاية" إن "الحلف هو المعاهدة والمعاقدة على التعاضد والتساعد الاتفاق" (إبن الأثير (د.ت): مادة "حلف")، فواضح ان هذا التعريف يتضمن أي عهد يقوم على الاتفاق على التعاون، بصرف النظر عن أصناف التعاون و مضمونه ومستوياته وحالاته. وعليه، بحسب منظور هذا التعريف، تعد المؤاخاة حلفاً.

تنبغي الإشارة الى علاقة اليهود بالموالاة، عموماً، والمؤاخاة على وجه الخصوص. فإذا كانت المؤاخاة خالية من عنصر التوارث، كما سلفت الإشارة عن بعضهم، فلا شيء يعكر صفو أحد بنود "صحيفة المدينة" [٨]، وهو البند التاسع إذا ما شمل مفهوم "المؤمنين" اليهود في يثرب. وهذا يقودنا إلى خلاصة مفادها: إما أن المؤخاة قد شملت اليهود ولكنها لم تكن تتضمن التوارث بين المتآخين، كما يذهب إلى

(٨) صحيفة المدينة" هي الوثيقة التي صاغها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار في يثرب، والتي تعد عقداً دستورياً بين الطرفين. وينص البند التاسع فيها أن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس" (أنظر الجبلي: ٢٠١٠م: ٣٥٤).

ذلك بعضهم مثل الطبري وغيره. وهنا لا يضير البند شيئ إذا ما صدر قبل بدر. وإما أن المؤاخاة شملت اليهود، فيكون البند عندها قد صدر بعد بدر، أي بعد ان أُلغي التوارث بين المتآخين. ويبقى احتمال ثالث ان المؤاخاة شملت اليهود وان البند قد صدر قبل بدر، ما يعني ان المتأخين من اليهود والمسلمين صح عليهم التوارث في ما بينهم، مثلهم مثل المتآخين المسلمين من المهاجرين الانصار.. إلا ان مؤلفات أهل السيرة والاخبار ربما سكتت عن ذلك وتجاهلته.. حتى بات احتماله أمر من قبيل الفرضيات التجريدية (وانظر: الجبلي ٢٠١٠م: ١٧٠- ١٩٥).

المرابعة أو الرباعة: (سأتطرق لاصطلاح "ربيع" وما يشتق منها من معان في مادة "ربع"، أما هنا فأتناول الإصطلاح في علاقته بمفهوم الحلف فقط). في القواميس العربية المتوفرة، لا نجد في مادة "ربع"كلمة مشتقة من المفردة المذكورة بمعنى الحلف أو ما شابهه. أما "الربيع" أو "المرابع"، في مختلف المناطق اليمنية، فهو النازل بأرض القبيلة بموجب اتفاق معين. غير أن المضمون الأساسي للاتفاق يبدو أنه غير محدد بحكم واحد، من حيث حقوق وواجبات "الربيع". فيلاحظ أن بعض القبائل تعامل "الربيع" وفق قواعد وأحكام تختلف عما يجري لدى قبائل أخرى.. فبعضها تعامله معاملة "الجار"، وبعضها معاملة "الحليف" المتمتع بكامل الحقوق التي يتمتع بها ابن القبيلة الصريح، وأخرى تعامله كالحليف المحروم من بعض الحقوق والواجبات.. ذلك ما هو جار لدى القبائل اليمنية إلى عهد قريب. أما في اليمن القديم فـ"المعجم السبئي"، وكذا في غيره، فلا نعثر على أية مفردة مشتقة من "ربع" على معنى قريب من معنى الحلف أو الجوار. والاستثناء الوحيد، حسب اطلاعي، هو ما جاء به المؤرخ مطهر الإرياني الذي يذكر أن المرابع أو الربيع هو النازل بأرض قبيلة وليس منها؛ والمرابعة عنده هي الحلف (الإرياني ١٩٩٠: ٧٦)، وهي أيضاً ضرب من المحالفة القبلية (السابق: ٢٧٣). فكما هو واضح لم يستطع المؤرخ تحديد الصنف من الأحلاف الذي يمكن أن تنتمي إليه المرابعة ضمن الشبكة الواسعة من العلاقات القبلية التحالفية وغير التحالفية.

والحقيقة أن تصنيف الأحلاف لدى القبائل العربية في اليمن القديم، وفي غيرها من مناطق شبه الجزيرة العربية الواسعة، موضوع بحاجة إلى دراسة مفصلة مستقلة. ومع ذلك يمكن الاشارة إلى المفردات التي تنطوي على مفهوم "الحلف" أو تقود إلى ما يقترب منه، اعتماداً على المتوفر من مفردات اللغة اليمنية القديمة. فبالإضافة إلى ما ذكر من اصطلاحات بهذا الشأن، مثل "مؤاخاة" و"حبل" و"رأب" و"إل" والصيغ المأخوذة من "التفعل"، نعثر على طائفة من المفردات الأخرى، أهمها:

حمر: هو نوع من عهد أو ميثاق، أو حلف بين جماعات (بيستون وآخرون: مادة "HMR"، ٦٨). كذلك عند اصحاب "مختارات من النقوش اليمنية" فالمفردة تعني "عهد، ميثاق، حلف" (بافقيه ١٩٨٥م: ٢٦٦)، أي إنهم تجنبوا التعبير "نوع من". وللدكتور يوسف مُحَّد عبدالله رأي بهذا الشأن أفضّل أن أورده بنصه، إذ يقول: "من معاني (حمرم) في اللغة اليمنية القديمة حلف يجمع القبائل، ويرد بصيغة ابرام حلف لتجمع قبائل سبأ. وصيغة (أحمرن) جمع تقابل في اللغة (الاحمور) (وزن الافعول) بمعنى (حمير) واللفظ ظاهره من الفعل "حمر" جمع صيغة فاعل أو نحوه، بمعنى تحالف قبلي أو تجمع كقولهم حاشد من التحشد وبكيل من التبكل وحمير من التحمر أو التحمير، ويجوز أن يكون الفعل "عتقيا" (archaic)

وأصله "خمر" بمعنى وهب في اليمنية القديمة. وقد أثبتت هذا المعنى معاجم اللغة. ومثل هذا الإبدال شائع" (عبدالله، في "دراسات يمنية": العدد ٤٢، ص ٣٥).

والحقيقة أنه لا يمكن، إزاء هذا النص، إلا أن يثار العديد من التساؤلات، لعل أهمها:

أولاً: ما ينبغي تسجيله، في البدء، هو التساؤل عما إذا كان الاصطلاح "حمر" (بمعنى حلف) كان سائراً وشائعاً لدى كل أو أغلب القبائل أو الشعوب اليمنية، أم أنه كان مقصوراً على بعضها؟

ثانياً: أن يكون "حمر" بمعنى الحلف من الاسم "حمير"، فهذا يعني أن الاصطلاح "حمر" كان فعلاً مقصوراً على قبائل معينة، أو بالأصح على صيغة محددة من صيغ التحالف القبلي مضمونها "الانضواء" تحت لواء حمير، سواء جاء ذلك بالرغبة وبالمصالح المشتركة، أم بقوة الاكراه، أم بغير ذلك. وهذا ما سبق أن طرقناه عند الحديث عن "التكلع".

ثالثاً: ليس ثمة من يقوى على الجزم أن "التحمير" و"التكلع" وغيرهما من الاصطلاحات على وزن "التفعل" هي الاسبق على الاسم حمير وذي الكلاع وحاشد، الخ.. أو أن يبرهن على العكس. وما سبق أن فعلناه هو محاولة التدليل على أن الاصطلاح على وزن "التفعل" اشتق من الاسم وليس العكس.

رابعاً: بصدد صيغة الجمع على وزن "الافعول" يقول الهمداني "الاملوك والأصنوع والأحضوض.. إنما هذا اسم كأنه جماع قبيلة" (الهمداني ١٩٧٧: ١/١٩٧). و"جماع" (كرمان)، هم الأخلاط من الناس، هم الأشابه من قبائل شتى، هم الجماعات من قبائل شتى متفرقة" (الزبيدي: "جمع"، ٢٠/٤٥٤). و"الأحمور"، كما هو معلوم ينتمي إلى صيغة "الافعول". ولنلاحظ أن الهمداني ليس متأكداً أن هذه الصيغة هي قطعاً "جماع قبيلة" بل يتشكك في الأمر فيقول "كأنه جماع قبيلة". والواضح هي صيغة جمع، ولكن من العسير مطابقتها مع الاصطلاح في صيغة "التفعل". ونحن بحاجة إلى جملة من المعطيات التاريخية- اللغوية حتى يتسنى الانتهاء إلى خلاصة أقرب ما تكون إلى واقع الحال آنذاك. عدا ذلك، فليس أمامنا إلا صياغة بضعة احتمالات تقوم على التحليل التجريدي.. فضّلت إهمالها.

جزم: في العربية القاموسية نجد أن هذه المفردة لها علاقة بمستوى القَسَم. وجزم اليمين بمعنى أمضاها. ويقال حلف يميناً جزماً حتماً، إذا قطعه قطعاً لا عودة فيه. ولكن يغيب معنى العهد (الزبيدي: "جزم"، ٣١/٤٠١). أما في اليمنية القديمة، فبالإضافة إلى المعنى العربي، نجد أن "جزم" (الاسم) هي بمعنى عهد، يمين، ميثاق (بيستون وآخرون: مادة "GZM").

كما نجد في "المعجم السبئي" طائفة من المفردات ذات العلاقة بمعنى الحلف أو الحليف وهي:

- وجر: وتعني في اليمنية القديمة حالف (عشيرة بزواج) (السابق: مادة "WGR").
- ولي: حليف، نصير (السابق: مادة "WLI").
- أقربت — قريب، حليف (السابق: مادة "QRBό").
- وحب: توصل إلى اتفاق (السابق: مادة "WHB").
- حبب: موال، نصير، ولي (السابق: مادة "HBB").
- ود: ميثاق وداد، تراضي (السابق: مادة "WDD").
- مود: محب، صديق (حاكم) (السابق).

- أتمت: اتفاق، عهد (السابق: مادة "TM'").

الخلاصة: ما هو الحلف إذن؟

من العرض السابق، يبدو أن الرد ليس بالأمر السهل، خاصة إذا حاولنا الاجابة من زاوية المجتمع القبلي في الماضي، وليس من وجهة نظر الباحث المعاصر أو حتى من وجهة نظر علاقة التحالف الحديثة بين القبائل. وبتقديري أن محاولة تحديد مفهوم الحلف أمر تكتنفه بعض الصعوبات الجدية، أهمها:

- كثرة عدد القبائل العربية المنتشرة في كل أرجاء شبه الجزيرة العربية.
- تعدد اللهجات العربية.
- تعدد أنماط الحياة القبلية، وبالتالي:
- تعدد العادات والتقاليد والأعراف بما في ذلك قواعد وأحكام الحلف القبلي.
- طول الفترة الزمنية التي عاشتها و(لا زالت تعيشها القبيلة العربية؟)، حيث كان الحلف القبلي علاقة تجري منذ بضعة آلاف عام. و"لتسهيل الحساب" لنقل أن علاقة التحالف يمتد عمرها إلى زمن لا يقل عن ألفي عام.

وإذا ما أضفنا إلى العوامل المذكورة أيضاً عامل تعدد العلاقات القبلية اليمنية وتداخلاتها.. وتحولاتها.. لاتضحت أمامنا أكثر وعورة الطريق التي يمكن أن تؤدي بنا إلى تعريف المفهوم. فما هو حلف أمس لربما تحول إلى علاقة أخرى اليوم؛ وما هو حلف هنا لدى هذه القبيلة، لربما ليس هو كذلك لدى تلك القبيلة؛ كما لا يستبعد أن قبيلة أو بضعة قبائل لا تعتمد إلا علاقة واحدة وحيدة تحت مفهوم "الحلف"، وأخرى لديها أصناف من العلاقات تحت نفس المفهوم.. وهلم جرا.. وهلم جرا..

لقد رأينا كيف أن تعريف ابن الأثير لا يصمد أمام التحليل إذا ما حاولنا تعميمه على كل القبائل العربية في كل انحاء شبه جزيرتهم. ومع ذلك، يظل "التعريف الأثيري" بمثابة المبدأ العام، او الشامل، والذي يسري على ما يمكن تسميته بـ"تنويعات" — ولا أقول مرادفات — محلية لتعريف "الحلف" الذي صاغه ابن الأثير.

سنرى، في عنوان "القبيلة اليمنية" من هذا "التمهيد"، أن الحلف القبلي لم يزل إلى يومنا هذا ينشط متكيفاً مع المستجدات الإجتماعية والسياسية.

سادساً: القبيلة اليمنية

قبل الحديث المباشر في القبيلة اليمنية، يحسن بنا إلقاء نظرة، ولو خاطفة، بشأن ما يقال عن "الجمود" الذي ساد المجتمع العربي عموماً، وشبه الجزيرة العربية على وجه الخصوص. وأسارع إلى القول بأن عرض نماذج من الآراء التي تتناول "جمود" أو "ركود" المجتمع اليمني لا يعني لا رفضها ولا تبنّيها بقضها وقضيضها، وإنما لعرض التفكير السائد أو شبه السائد بهذا الشأن.

يذهب العديد من الباحثين اليمنيين منهم وغير اليمنيين المهتمين بالقبيلة اليمنية إلى أنها ظلت تحافظ على حالها منذ القدم[٩]. فهذا جلازر يذكر أن ثمة خاصية تتمتع بها الجزيرة العربية، موطن الأصالة

(٩) على سبيل الإشارة فقط، أن هذه الموضوعة — بقصد أو بغير قصد — ليست إلا تنويعاً يمنياً للموضوعة الشائعة عن "جمود الشرق"، "ركود الشرق" و"التاريخ البارد" للشرق، مقابل الغرب "الحركي"، "الحار".. ولست هنا في مجال التطرق